

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Infini divin et causalité du premier principe chez Proclus

Par Pascal Graveline

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de maître  
en philosophie

Août 2007

@ Pascal Graveline, 2007



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
Infini et causalité du premier principe chez Proclus

Présenté par  
Pascal Graveline

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Louis-André Jorion  
président-rapporteur

Richard Bodeus  
directeur de recherche

David Piché  
membre du jury

## Résumé :

L'infini divin chez Proclus se distingue radicalement des différents ordres d'indéfinité, qui sont seulement illimités selon un certain point de vue, tandis que l'Infini véritable correspond au Tout absolu en dehors de quoi il n'y a rien. D'abord, nous montrons comment Proclus et Aristote se rejoignent au sujet de l'« infini quantitatif » ou « indéfini »; mais, ils se séparent en ce que pour Aristote l'illimité reste le plus souvent lié à la quantité, alors que pour Proclus il s'agit d'un principe qui s'applique à tous les niveaux de l'être : c'est une idée universelle séparable de la matière. Ensuite, nous abordons la notion d'indéfini et l'impossibilité d'un « infini en acte » dans le cadre de certains problèmes relatifs au continu. Puis, après avoir brièvement rappelé la notion de puissance active chez Aristote, nous montrons que l'illimité selon la puissance est, chez Proclus, inversement proportionnel à l'illimité selon la quantité. Ces deux types d'illimitation procèdent de l'illimité en soi, Chaos ou Puissance. Mais, l'illimité en soi n'est qu'un aspect de l'Absolu auquel correspond la Limite en soi, tandis que l'Un est infini au sens d'une pure négation de tout conditionnement.

Mots clés : Proclus, néoplatonisme, infini, indéfini, causalité, puissance

## Abstract :

Divine infinity in Proclus is clearly distinguished from the different orders of indefinite realities, which are only said so from a certain point of view, while the truly Infinite corresponds to the All, the Absolute. First, we discuss the quantitative infinite or "indefinite" in Aristotle, a concept that Proclus takes from him. But Proclus insists in saying that the infinite is not only in quantity but rather separable from it, being a universal idea. Then, we discuss the notion of the indefinite and the impossibility of an actual infinity in relation with different problems regarding the continuous. After having treated the notion of active potency in Aristotle, we show what is the relation between the infinite of potency and the infinite of quantity. Those two notions derive from the infinite *per se* or Chaos. Being only an aspect of the Absolute correlative to the first Limit, Chaos is not the real infinite, which is ascribed to the One as a negation of anything finite.

Key Words : Proclus, neoplatonism, infinity, indefinite, causality, potency

## Table des chapitres

Introduction	1
Chapitre premier : Quelques préalables	7
1.1 L'infini chez Aristote	7
1.2 L'infini quantitatif	9
1.3 L'illimité pythagoricien : la critique d'Aristote et la réponse de Proclus	14
1.4 Sur la manière de faire l'histoire des idées chez Aristote et Proclus	17
1.5 L'illimité pythagorico-platonicien et le statut ontologique de l'universel	20
Chapitre II : L'indéfini et l'impossibilité d'un « infini en acte »	31
2.1 L'impossibilité d'un « infini en acte » : la Limite et l'illimité comme principes cosmologiques	32
2.2 Rapport du point et de l'espace	36
2.3 La réalité de l'indivisible	43
2.4 Les différentes notions de tout et la contradiction d'un « infini en acte »	52
2.5 L'indéfini comme devenir : les cas du cercle et de la ligne	59
Chapitre III : L'Un et la Puissance illimitée	67
3.1 La puissance parfaite chez Aristote	69
3.2 Puissance active et puissance passive chez Proclus	75
3.3 L'Un infini	87
Conclusion	92
Bibliographie	96

✓

✓

## Introduction

On a dit de l'œuvre de Proclus qu'elle rime avec le « crépuscule de la pensée grecque ». Encore récemment, une telle expression signifiait pour beaucoup une période de décadence intellectuelle et de superstitions, le « néoplatonisme » ne constituant alors dans celle-ci que la forme intériorisée et exaltée de l'angoisse éprouvée face à l'imminence de sa propre fin<sup>1</sup>. Cependant, une autre interprétation est possible, symétriquement inverse à cette dernière, qui voit dans la fin d'une époque, quelles que soient l'extension temporelle qu'on lui donne et la place qu'on lui reconnaisse dans la réalité totale, un moment capital de récapitulation et de synthèse; et c'est plutôt de ce côté que nous semble se situer le « néoplatonisme ». En particulier, un examen attentif de l'œuvre de Proclus nous semble davantage correspondre à ces attributions, qu'au caractère somme toute irrationnel qu'on lui a imputé dans certains milieux, catholiques et universitaires notamment<sup>2</sup>.

Ce jugement négatif, loin d'être une conséquence évidente de l'examen de l'œuvre de Proclus elle-même, pourrait s'expliquer davantage en référence à divers courants de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> et de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire pendant la période qui vit le début des éditions critiques et des traductions en

---

<sup>1</sup> Témoin de ce phénomène, en 1948, l'ingénieur des mines Ver Eecke, dans la présentation fort discutable de sa traduction de l'*In Euclidem* de Proclus, pouvait affirmer, au sujet de la partie spéculative de celui-ci, qu'il était « rempli d'obscurités métaphysiques et imprégné du mysticisme accentué des derniers philosophes attardés du paganisme » (*Les commentaires sur le premier livre des Éléments d'Euclide* traduction, introduction et notes de Paul Ver Eecke, Desclée de Brouwer, Bruges, 1948, p. XV).

<sup>2</sup> Ce jugement concerne surtout le néoplatonisme dit « post-jambliquéen » dont Proclus est un représentant éminent. Ainsi, Festugière, à la suite de Dodds, attribue le tournant « religieux » de l'école athénienne à la décadence politique et sociale ainsi qu'au fanatisme religieux de la civilisation grecque agonisante (cf. l'exposé de Pierre Hadot à la mémoire de Festugière dans *Annuaire : Résumé des conférences et travaux, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 92, 1983-84, pp. 31-35).

langues modernes des textes néoplatoniciens<sup>3</sup>. Dans une étude récente et fort utile, Wayne Hankey a bien mis en lumière certains de ces courants : d'une part, le vieux rationalisme européen qui culmine à cette époque dans un étroit scientisme réfractaire à l'étude de la pensée néoplatonicienne. D'autre part, les diverses réactions à celui-ci, et dans lesquelles il faut tenir compte des initiatives de l'Église catholique et de ses représentants (membres du clergé ou laïcs) dans le contexte de la crise dite « moderniste »<sup>4</sup>. Pendant la période même de redécouverte des textes de Proclus, il y avait donc déjà, d'une part un scientisme qui méprisait, selon Hankey, les travaux sur la philosophie grecque sortant d'un cadre bien défini, d'autre part l'émergence, comme l'a bien dénoncé Dodds en son temps, d'une sorte de mysticisme moderne lié à certaines mouvances néo-spiritualistes. À l'évidence, les diverses appréciations de l'œuvre de Proclus furent tributaires de ces deux aspects.

Mais, la multiplication des travaux d'érudition concernant l'œuvre de Proclus a pu contribuer à modifier ce jugement. Il ne faut pas oublier que le diadoque par excellence de Platon, comme on s'est plu à le nommer<sup>5</sup>, nous présente une œuvre qui se veut une synthèse dans laquelle s'intègrent, soit dans des développements étendus ou dans des allusions concises, une diversité d'aspects de la science grecque (mathématique, poésie, logique, médecine, cosmologie)<sup>6</sup>, des commentaires étendus des dialogues de Platon selon une méthode exégétique précise qu'il a en partie contribué lui-même à développer, le tout subsumé par un point de vue qui engage une

<sup>3</sup> Le terme « néoplatonisme » est d'ailleurs lui-même issu de la philologie allemande du XIX<sup>e</sup> siècle.

<sup>4</sup> *Cent ans de néoplatonisme en France : une brève histoire philosophique*, (trad. Martin Achard et Jean-Marc Narbonne), Québec, Presses de l'Université Laval, 2004.

<sup>5</sup> Il figure en effet dans le titre de presque toutes ses œuvres et lui a été attribué, outre Lydus, par deux de ses éminents successeurs : Ammonius et Simplicius. Sur le titre de diadoque cf. J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, 1978, pp. 146-158, 306-307.

<sup>6</sup> On pourrait ajouter à cela aussi que son exégèse du mythe d'Er constitue une étude cosmo-anthropologique du devenir posthume de l'être humain.

théologie et une métaphysique où les « théologiens » (Orphée, Homère, Hésiode), la tradition dite « pythagorico-platonicienne », enfin les *Oracles chaldaïques* (théurgie) s'harmonisent par une conséquence immédiate de l'unité de doctrine que Proclus perçoit sous la diversité de ses formes. Bien que les témoignages de rapprochements entre différentes doctrines ne soient pas nouveaux<sup>7</sup>, on peut penser que l'étude des correspondances entre différentes traditions soit une composante essentielle et un projet parfaitement conscient et médité du néoplatonisme syrien<sup>8</sup>, dont on ne peut sous-estimer ni la difficulté ni l'intérêt.

Ce travail porte sur l'idée de l'Infini divin chez Proclus, c'est-à-dire sur l'*apeiron* entendu au sens métaphysique. Cet Infini, étant l'Absolu, se distingue de ce qui est seulement indéfini – raison pour laquelle nous l'écrivons avec une majuscule. Nous allons voir, par quelques exemples que nous avons voulu présenter clairement et sans grandes complications, que cet indéfini se manifeste sous différents modes, soit dans l'espace, le temps ou la conscience. Chacune de ces réalités est continue et peut donc être étudiée, comme nous allons le voir, à l'aide d'outils logico-mathématiques.

Le paradoxe de l'Infini étant ce qu'il est par rapport à nous, et ainsi que le laisse entendre le terme lui-même, qui est un terme négatif<sup>9</sup>, il y a beaucoup plus à

<sup>7</sup> C'est le cas par exemple d'Appolonius de Tyane : « Apollonius... se référait quasi constamment à la « doctrine des Indiens », qu'il considérait par là comme identique, quant au fond, à celle de Pythagore » (Jacques Thomas, *Le Temps Roi des rois, image immobile de l'éternité*, Paris, Archè/La Nef de Salomon, p.10; cf., Philostrate, *The Life of Apollonius of Tyana*, L.C.L., Oxford University Press).

<sup>8</sup> Pensons par exemple à Héraïskos l'Égyptien, un auditeur de l'enseignement de Proclus, que ce dernier considérait « meilleur que lui-même sous tous les rapports » (*V. Isid.*, 107), et qui avait précisément composé une « harmonie » des théologies platonicienne et égyptienne.

<sup>9</sup> Lorsqu'il s'agit d'exprimer quelque chose au sujet de l'absolu à l'aide de nos moyens limités, nous rencontrons nécessairement ce type de termes de forme négative. En effet, comme l'a bien observé René Guénon, toute affirmation particulière est l'affirmation de quelque chose de déterminé, laquelle



dire au sujet de ce qu'il n'est pas que de ce qu'il est, puisqu'il s'agit véritablement de ce qui est inexprimable. En ceci, nous ne disons rien de nouveau par rapport à tous ceux qui ont observé qu'il y avait deux voies dans la « théologie » : cataphatique et apophatique ou affirmative et négative, cette dernière étant, par rapport à nous, relativement supérieure à l'autre. Par conséquent, les développements auxquels nous conduirons la notion d'indéfini apparaîtront naturellement plus considérables que ceux qui concernent la notion d'Infini divin, puisque notre objectif est de bien circonscrire la notion d'indéfini et de montrer en quoi elle n'est point assimilable à l'Infini, ainsi que l'enseigne Proclus.

Lorsque nous parlons de l'indéfini, nous l'employons au sens où il est un corrélatif du fini, et ce couple est synonyme à celui de la limite et de l'illimité dans la conception procléenne. Notre objectif est donc de montrer comment, dans l'enseignement de Proclus, l'Un-Bien est supérieur à la dualité de la limite et de l'illimité ou du fini et de l'indéfini, aussi bien qu'il transcende toute autre opposition. Par ailleurs, en examinant la notion d'indéfini, nous avons voulu aborder quelques-uns des problèmes courants qui se posent au sujet de la nature du continu.

Dans le premier chapitre, nous allons aborder la notion d'infini en puissance chez Aristote. En effet, la notion d'infini doit être abordée dans cette perspective, puisque ce philosophe a clairement dégagé, dans sa *Physique*, non seulement ce qu'il appelle l'infini en puissance (que nous appelons volontiers, quant à nous, l'*indéfini* en tant que devenir et réalité inachevable), mais aussi critiqué la notion pythagoricienne

---

exclut ce qu'elle laisse en dehors d'elle. Or, l'Infini comme Absolu est précisément ce que rien ne saurait limiter. L'*in-fini*, étant donc la négation de toute réalité particulière et déterminée, équivaut nécessairement, logiquement et mathématiquement, à l'affirmation totale et absolue. L'Infini divin n'est donc ni discutable ni contestable (cf., « L'idée de l'Infini », in *Science Sacrée*, pp. 20-21).

d'infini, notion que Proclus pour sa part cautionne et intègre dans son propre enseignement, en particulier dans son exposition des principes généraux des mathématiques. Notre objectif est donc d'examiner cette critique et dans quelle mesure Proclus rejoint ou se sépare de l'interprétation aristotélicienne.

Le second chapitre portera sur l'indéfini à proprement parler, c'est-à-dire l'« infini » comme concept logico-mathématique dans son rapport avec le cosmos. Nous allons voir en effet que l'illimité apparaît ici comme un principe cosmologique équivalent, d'une part à la notion de puissance ou de matière chez Aristote, d'autre part à la notion orphique de chaos. Cette question sera abordée dans le cadre de problèmes particuliers qui se posent relativement à la nature du continu. D'abord, nous allons montrer comment la thèse d'un cosmos limité découle de l'impossibilité d'un infini en acte dans le sens de l'accroissement. Nous trouverons alors une illustration particulière de ce que la limite et l'illimité (l'acte et la puissance) sont deux principes complémentaires. Ensuite, la possibilité de la division indéfinie des grandeurs nous conduira à plusieurs développements. L'examen du rapport du point et de l'espace nous conduira à nous demander comment le point peut être à la fois limite de l'espace et principe générateur de celui-ci. Nous allons montrer à cette occasion comment l'unité première est nécessairement au fondement du continu, que ce soit dans l'espace, le temps ou la conscience. De plus, nous allons montrer comment la notion de tout chez Proclus peut être rapprochée de l'idée de somme intégrale, afin de montrer la contradiction de l'atomisme tel qu'il se manifeste en particulier chez Guillaume d'Occam. Enfin, le cas de l'imagination nous permettra de mieux saisir ce qu'on doit entendre, selon Proclus, par l'indéfini comme devenir.

Dans le troisième chapitre, nous allons aborder la question de la puissance chez Aristote. Ceci est nécessaire parce que la notion de puissance a bien été développée par lui et les néoplatoniciens en sont tributaires de près ou de loin. Nous aurons l'occasion alors de démontrer la fausseté d'une interprétation panthéiste du moteur immobile selon Aristote. Nous pourrons ensuite aborder les concepts de puissance active et passive chez Proclus, par laquelle s'éclaireront les notions de limite et d'illimité, notions qui nous permettront de clore ce chapitre par la question de l'Infini divin chez Proclus.

## Chapitre premier

### *Quelques préalables*

#### *L'infini chez Aristote*

L'indéfini ou « infini mathématique » est un concept utilisé dans l'analyse du continu et de la grandeur. Aborder cette notion dans le cadre de la philosophie ancienne demande qu'on passe par l'étude du traitement de cette question par Aristote dans sa *Physique*, et cela pour deux raisons au moins. D'une part, parce que son analyse de la continuité du changement accompagne les développements des mathématiques de son époque au sujet des incommensurables, comme on les trouve notamment au dixième livre des *Éléments* d'Euclide, lesquels marqueront durablement les époques ultérieures. D'autre part, parce que la position d'Aristote semble en rupture avec <sup>Celles</sup> ceux de ses prédécesseurs qui ont parlé de l'infini<sup>10</sup>, notamment avec celle des pythagoriciens et de Platon. Au livre III de sa *Physique*, Aristote nous dit que l'infini ne peut être un principe. Or, parmi ceux qui reconnaissent l'existence d'un infini, « tous, écrit Aristote, pensent qu'il n'existe pas en vain, et qu'il ne peut avoir d'autre statut que celui de principe » (*Physique*, 203b5); en effet, l'infini ne peut avoir de principe, car ce principe lui serait une limite et il ne serait donc véritablement ni infini ni principe. De plus, le cycle de la génération et de la corruption comporte un début aussi bien qu'une fin, or l'infini ne comporte pas de

---

<sup>10</sup> Ce ne sont pas tous les philosophes physiciens qui ont parlé de l'infini. Comme l'explique Simplicius, on peut diviser ceux-ci en trois groupes : ceux qui parlent d'un élément infini en grandeur (l'eau infinie de Thalès par exemple); ceux pour qui les éléments sont en nombre infini (comme Anaxagore et Démocrite); enfin, ceux (comme Empédocle) pour qui les éléments sont finis en nombre et en grandeur (cf. Aristote, *Physique*, trad. et présentation de P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2000, p.173 n.3).

telles limites, de sorte qu'il est ingénérable et incorruptible, c'est-à-dire immortel (*ibid.*, 203b9-15). Cependant, la différence, selon Aristote, entre la position des pythagoriciens et de Platon et celle des physiologues réside en ce que ces derniers font de l'infini un prédicat d'autre chose, tandis que les premiers en font quelque chose en soi<sup>11</sup>. Ainsi, lorsque les platoniciens, apparemment surtout ceux de l'Antiquité tardive tels que Plotin et Proclus, parlent de l'existence d'un « Infini divin », on peut penser qu'il y a là comme une volonté de remonter, par-delà les spéculations logico-mathématiques d'Aristote sur l'infini quantitatif, à la conception ancienne de l'Infini comme Absolu.

Mais, dans ce bref historique des conceptions anciennes, il s'agit pour Aristote de montrer en quoi une étude de la notion de l'« infini » a sa place dans la philosophie physique : parce que, comme on vient de le voir, d'importants philosophes en ont parlé dans ce cadre; mais encore parce que cette notion porte sur la continuité et la grandeur. Aristote résume ainsi les principaux arguments qu'on peut avancer en faveur de l'existence d'un « infini quantitatif » : 1) le temps est infini; 2) la division des grandeurs est infinie; 3) si le cycle de la génération et de la corruption ne s'arrête pas, c'est qu'il doit y avoir un certain infini; 4) ce qui est limité se termine toujours par rapport à quelque chose, de sorte que s'il n'y a pas d'infini, il n'y aura pas de limite ultime; 5) mais, surtout, c'est ce dont on ne trouve pas de bornes à ce dont on pense, à savoir dans le nombre, la grandeur ou ce qui est hors du ciel, principal argument, selon Aristote, de ceux qui reconnaissent l'existence d'un

---

<sup>11</sup> Les pythagoriciens et Platon « ont fait de l'infini quelque chose en soi » (203a4), tandis que les physiciens « supposent chacun pour l'infini quelque autre nature, comme l'eau, l'air ou un intermédiaire entre eux » (203a16). Mais, précisons que parmi les physiciens, certains n'ont pas fait de l'infini un accident d'autre chose; ce semble être le cas en particulier d'Anaximandre.

infini (*ibid.*, 203b15-30). Plus loin, il dira encore dans le même sens que l'infini apparaît surtout dans le temps, l'espèce humaine (c'est-à-dire la génération et la corruption) et la division des grandeurs (*ibid.*, 206a26). Dans tous ces cas, la notion dite de l'« infini » se trouve dans des réalités se rapportant à la continuité et à la grandeur, sinon interprétée en ce sens<sup>12</sup>. Ceci est consonant avec le contexte général de son étude, puisque Aristote a précisé dès le début qu'on étudie l'infini en rapport avec le mouvement ou le changement, objet de la *Physique*, pour autant que le mouvement est un continu et que, selon lui, l'infini se manifeste d'abord dans le continu (*ibid.*, 200b10).

### *L'infini quantitatif*

Comme le montre M. Leo Sweeney dans son article sur cette question, l'infini en puissance, chez Aristote, se rapporte à la quantité<sup>13</sup>. Les diverses réalités continues, le mouvement, le temps et l'espace, seront dits infinis pour autant qu'elles se rapportent à la quantité. Cependant, il ne faut pas oublier que ces réalités comportent à la fois un aspect quantitatif et un aspect qualitatif, de sorte que l'indéfini de chacune de ces réalités, s'il est vrai qu'elle se rapporte plutôt à la quantité, se rapporte néanmoins aussi à la définition de chacune, car il est évident que l'indéfini dans l'espace n'est pas la même chose que l'indéfini dans le temps, ni ceux-ci assimilables à la quantité pure et simple. L'indéfini dans l'espace, c'est l'espace

<sup>12</sup> Nous faisons cette réserve parce que les arguments 4 et 5 rappelés plus haut pourraient être compris comme une désignation de l'Infini divin. En effet, l'argument 4 montre que l'infini doit être le tout absolu, puisque s'il y avait quelque chose en dehors de lui, il lui serait une limite. Or, l'infini, pour être vraiment tel, doit n'avoir aucune limite. Pour les réalités contingentes, cet Infini principe est alors la limite de toutes choses, puisque toutes choses y trouvent nécessairement sa « raison suffisante ». L'argument 5 suit donc immédiatement, puisque l'infini échappe à la pensée humaine finie.

<sup>13</sup> « Aristotle's Infinity of Quantity », in *Divine infinity in Greek and Medieval Thought*, chap. 8, p.143-144.

homogène ou isotrope, c'est-à-dire sans aucune détermination de direction, tandis que l'infini dans la quantité, c'est par exemple la série des nombres entiers. Par ailleurs, dans la perspective procléenne, l'indéfini n'est nullement exclusif à la quantité en un autre sens, car il y a, notamment, comme corrélatif des nombres ordinaires dits « hétéromobiles » ou quantitatifs, des nombres dits « automoteurs » ou essentiels (*In Euclid.*, 16.23). De tels nombres ne relèvent pas de la quantité, mais en sont des corrélatifs, dans le cadre platonicien de la participation des réalités inférieures à leurs paradigmes supérieurs. Or, l'illimité devra aussi être présent dans ces nombres essentiels, et il s'agit alors, comme nous allons le voir, de l'illimité en tant que séparable de la matière ou de la quantité<sup>14</sup>.

Mais, comme le rappelle M. Sweeney, Aristote considère l'indéfini comme propre à la quantité, ainsi que le confirme un passage du premier livre de la *Physique* (185a33) traitant de la conception de Mélissos. Cependant, l'argument principal de M. Sweeney consiste à dire que le temps, s'il est indéfini, est dit tel en tant qu'il se rapporte à la quantité. En effet, le temps, qui est un continu, n'existe pas sans la présence de l'espace et du mouvement ou du changement. Bien que ce soit des réalités différentes, chacune peut être dite indéfinie en tant qu'elle se rapporte à la quantité. Tel est le sens du passage de *Physique* 207b21-25, où Aristote écrit que le

---

<sup>14</sup> Comme le précise Proclus dans le passage cité, les réalités mathématiques existent d'abord dans l'âme avant que d'être des concepts abstraits des corps, de sorte que antérieurement aux nombres ordinaires ou apparents, il existe en plus des nombres essentiels. Cependant, on peut constater, dans le commentaire de Proclus au *Parménide* (1120;1122), que ces nombres ne sont en fait que des reflets des nombres intelligibles : tandis que les nombres automoteurs sont les mesures par lesquelles le Temps détermine les révolutions de l'Âme du monde, celle-ci ne fait que déployer dans son ordre propre les propriétés des nombres essentiels qui sont les réalités intelligibles immobiles. Nous allons voir au chapitre III que l'illimité est, dans ces réalités psychique et intelligible, des expressions de la puissance illimitée, laquelle n'est nullement d'ordre quantitatif.

temps et le mouvement sont dits d'après la quantité<sup>15</sup>. Tel est donc l'infini en puissance chez Aristote : un infini quantitatif.

Cependant, doit-on admettre, avec M. Antoine Côté<sup>16</sup>, que selon Aristote il existe un infini en acte qui serait la réalisation de l'infini en puissance, contrairement à l'interprétation dite « classique »? Selon cette dernière interprétation, Aristote n'admet dans sa *Physique* qu'un infini « en puissance », c'est-à-dire un potentiel aucunement susceptible d'être en acte. À cet égard, on cite volontiers ce passage où il écrit que l'être se dit à la fois en puissance et en acte, que l'infini est seulement en puissance, et que cette notion n'est pas comparable à la matière de bronze susceptible d'être actualisée en sphère de bronze (*ibid.*, 206a14-20). De plus, ce passage fait suite à la section où Aristote démontre l'impossibilité d'un « corps infini en acte ».

Selon M. Côté, Aristote suit en réalité deux objectifs différents qui, quoique non sans rapports l'un avec l'autre, n'en sont pas moins distincts : d'une part, il s'agit de déterminer le statut ontologique de l'infini; d'autre part, de savoir comment l'infini se manifeste dans les réalités naturelles. Dans le premier cas, que l'infini soit en puissance détermine son statut de réalité « intermédiaire » entre être et néant, c'est-à-dire que l'infini en puissance, tout en étant rien en acte, n'est cependant pas un pur néant. Dans le second cas, il s'agit de l'intervention de l'infini dans le domaine des réalités corporelles, où précisément cet infini n'est jamais sans acte. Que ce soit la grandeur, le mouvement ou le temps, aucune de ces réalités ne peut être dite seulement en puissance, car l'acte s'accompagne toujours de puissance. Par conséquent, selon l'auteur, il est impossible de parler de l'illimité ou de la potentialité

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 148 n.13. Cf. aussi p.154; p.155 n. 29.

<sup>16</sup> « Aristote admet-il un infini en acte et en puissance en "Physique III, 4-8" ? », *Revue philosophique de Louvain*, novembre 1990, v. 88, pp.487-503.



sans parler de l'acte ou de la limite, pôles entre lesquels s'effectue l'actualisation des réalités naturelles<sup>17</sup>.

Mais doit-on en conclure, à l'instar de l'auteur, que « l'infini est susceptible d'être indéfiniment actualisé »<sup>18</sup>? En fait, nous devrions plutôt dire, selon nous, que le temps, l'espace ou le mouvement, s'ils peuvent être un processus sans fin, indéfiniment répété, n'en sont pas moins des réalités finies. On ne peut pas dire que c'est l'infini qui s'actualise dans chacune de ces réalités, mais c'est plutôt, dans le cas du temps, l'instant qui se prolonge et dans le cas de l'espace, le point qui se déploie. C'est toujours, par rapport à une unité de mesure qui est finie, par exemple une unité de temps, un processus qui s'actualise à partir de cette réalité finie. Ce n'est donc pas l'infini qui s'actualise, mais c'est le fini. Prenons encore l'exemple du nombre. Celui-ci est formé à partir de l'unité. La formule  $N+1$ , par laquelle est constituée la série indéfinie des nombres entiers, montre bien que cette série est réalisée par le seul déploiement du nombre un. Or, le nombre un est une réalité finie<sup>19</sup>.

Autrement dit, la forme se réalise toujours dans une matière. Par exemple, le temps se déploie dans un substrat et c'est ce substrat qui est infini en puissance. Mais, ce qui est réalisé en acte est toujours fini. Si donc le temps se déploie sans cesse, c'est en vertu de la potentialité de la matière, laquelle lui donne le « milieu » indéfini dans lequel il se réalise. Mais, si le temps se déploie sans cesse, c'est précisément parce qu'il n'est jamais achevé. Dès lors, l'infini en puissance n'est jamais susceptible

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp.499-500.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.500

<sup>19</sup> En ce sens, Aristote dit que le nombre, s'il est nombrable, n'est cependant pas *dénombrable*, parce qu'il n'est pas possible de parvenir à un nombre infini, mais toujours un nombre succède à un autre par l'ajout de l'unité. De la même manière que le corps est ce qui est limité par une surface, le nombre est ce qui est limité par l'unité (*Physique*, 204b5-10), c'est-à-dire que le nombre est limité par sa nature même et non pas par quelque autre nombre qu'on lui ajouterait, de même que l'espace est limité par sa nature même et non pas par un autre espace qui le limiterait de l'extérieur.

d'être en acte. Par conséquent, il n'y a pas de distinction entre le statut ontologique de l'infini en puissance et son intervention dans les réalités naturelles, puisque ce qu'on désigne ainsi du terme « infini » n'est autre que la matière elle-même dans laquelle se réalisent les corps.

Ces dernières remarques permettent d'ailleurs d'observer que si Aristote rejette, au début du livre troisième de la *Physique*, la conception platonico-pythagoricienne de la limite et de l'illimité, en tant qu'elle fait de l'illimité « une substance et un principe », il n'en demeure pas moins que le point de vue d'Aristote sur la question du devenir comme complémentarité acte/puissance rejoint la conception pythagorico-platonicienne sous ce rapport, c'est-à-dire en dépit du fait qu'Aristote rejette l'idée de l'illimité comme universel séparé de la grandeur. De fait, si Proclus, dans son commentaire sur Euclide, prend bien soin de déployer une défense des universaux en tant que réalités séparées, il n'éprouve par contre jamais le besoin de rétablir contre Aristote la notion même de l'illimité, que pourtant il utilise constamment dans son *Prologue*. C'est donc dire que, pour Proclus, le but de la critique d'Aristote n'est pas la validité opératoire des notions de limite et d'illimité dans l'analyse des réalités contingentes, mais leur statut ontologique. La notion d'indéfini dans les grandeurs continues et discontinues demeure donc inchangée en dépit des apparences. Par exemple, c'est ainsi que, selon Aristote, la quantité discontinue, c'est-à-dire la série des nombres entiers, est susceptible de croître indéfiniment, tandis que chaque nombre est fini. Parlant des principes de la limite et de l'illimité en tant qu'ils se manifestent dans les nombres, Proclus dira de même que « dans le nombre, la progression à partir de l'unité est capable d'un accroissement

indéfini, alors que chaque nombre en lui-même est fini » (*In Euclid.*, 6.13). De même encore, à l'instar d'Aristote, Proclus écrit que « les grandeurs sont indéfiniment divisibles, quoique des grandeurs distinguées les unes des autres soient limitées, puisque les parties d'un tout sont finies en acte » (*ibidem*). Ce rapprochement ainsi établi entre Aristote, Proclus et la conception pythagorico-platonicienne est en somme naturel, puisque nous sommes en présence des conceptions élémentaires de la mathématique grecque en général; cependant, il n'était peut-être pas inutile de les rappeler.

#### *L'illimité pythagoricien : la critique d'Aristote et la réponse de Proclus*

Quant à la critique d'Aristote au sujet de l'illimité pythagoricien, elle se divise en deux moments : d'abord, l'illimité ne peut être principe; ensuite, aucun corps ne peut être illimité dans le sens de l'accroissement. Or, si Proclus, comme nous allons le voir, souscrit à la seconde thèse, il rejette cependant la première pour deux raisons : d'une part en raison du statut ontologique des universaux, car il voit dans l'illimité un principe séparable de la quantité; d'autre part en raison de sa manière de comprendre l'histoire des idées, étant donné qu'il rejette l'interprétation aristotélicienne de la doctrine pythagoricienne de l'illimité comme principe. En effet, Aristote suppose d'emblée que l'illimité pythagorico-platonicien, s'il est séparable « en raison » des réalités corporelles et de la quantité, n'en serait pas moins en relation étroite avec ces dernières. Ceci à tel point que dans son analyse Aristote donne l'impression qu'il leur serait entièrement réductible : car c'est précisément sur cette base qu'Aristote cherche à réfuter les pythagoriciens, à savoir en supposant la conception chez ces derniers

d'un infini principe et d'ordre corporel à la fois, pouvant par conséquent être réfuté par des arguments d'ordre physique<sup>20</sup>. La raison en est qu'Aristote ne conçoit pas que les universaux, donc l'illimité pythagoricien, soient séparables des réalités sensibles, de sorte que l'analyse d'Aristote suppose d'emblée le rejet des universaux et ne peut se comprendre sans cela. Bien entendu, c'est plutôt dans les livres M et N de la *Métaphysique* qu'Aristote traite de cette dernière question, tandis que nous nous bornons ici à examiner les arguments développés dans la *Physique*. Or, conformément à l'objet de ce traité, cette question ne concerne pas une recherche d'ordre physique. D'abord, il écrit que si l'infini n'est pas une quantité, il est indivisible<sup>21</sup>, or, poursuit-il, « ce n'est pas ainsi que nous le cherchons » (*Physique*, 204a14). Puis, après la réfutation dont nous parlons, il ajoute encore : « Mais sans doute cette recherche serait-elle la question générale de savoir s'il est possible qu'il existe aussi un infini dans les réalités mathématiques et intelligibles et dépourvues de grandeurs, alors que nous ce que nous examinons ce sont les réalités sensibles... » (*Ibid.*, 204a35-204b1). Et, même s'il avait déjà posé un court argument, selon lequel si le nombre et la grandeur n'existent pas en soi, *a fortiori* en est-il pour l'infini, lui qui n'en est qu'une propriété, l'essentiel de sa position à l'égard des réalités mathématiques et intelligibles est, comme nous l'avons dit, développé dans sa *Métaphysique*.

Ainsi, Aristote critique la conception pythagoricienne en tant qu'elle fait de l'infini à la fois un principe et une réalité corporelle, c'est-à-dire une réalité à la fois et sous le même rapport indivisible et divisible. Tel est l'argument d'Aristote en

---

<sup>20</sup> Cependant, Aristote demeure plus prudent au sujet de Platon : en 204a31, Aristote se borne en effet à parler de « ceux qui soutiennent la même chose que les pythagoriciens ».

204a21-33 : l'infini, s'il est un principe et quelque chose en soi, doit être en acte; mais, s'il est en acte et aussi divisible, alors toute partie qu'on en prend sera aussi infinie, comme une partie d'eau est de l'eau; donc, il sera indivisible. Autrement dit, il ne peut y avoir d'infini en acte. Or, comme Aristote a dit auparavant qu'il ne recherche pas l'infini en tant qu'il est indivisible, et, ajoute-t-il, comme *ce n'est pas ainsi que le présentent ceux qui le posent comme principe* (notamment les pythagoriciens), l'infini ne peut être tel, car il doit être divisible, c'est-à-dire quelque chose de quantifié. Par conséquent, on est conduit, dans cette hypothèse, à dire de l'infini qu'il est à la fois partageable et impartageable. On le voit, le présent argument d'Aristote repose entièrement sur la supposition que l'infini dont il s'agit chez les pythagoriciens est en acte dans le monde sensible. Cet argument repose donc entièrement sur l'impossibilité d'un « infini en acte », sur lequel nous reviendrons plus loin.

Toutefois, si l'infini en acte présuppose la conception contradictoire d'un infini achevé, cet argument est inattaquable; mais, s'il existe un infini en soi, séparable des réalités corporelles, il ne doit nullement être de l'ordre des réalités naturelles. Aussi la question est de savoir si les pythagoriciens ont reconnu l'existence de l'Infini métaphysique. Or, pour Proclus, tel est bien le cas et c'est pourquoi, selon lui, cette argumentation ne tient pas. Comme il le remarque dans son commentaire sur Euclide où il traite du *quadrivium* pythagoricien de la mathématique, l'infini ne relève aucunement chez eux de la nature. En effet, après avoir rappelé que, certes, les pythagoriciens envisagent les principes de la limite et de l'illimité dans les sciences particulières (arithmétique, géométrie, musique et

astronomie), donc en tant qu'ils sont les principes immanents de la nature, toutefois il ajoute immédiatement : « Comme cette assertion est faite par des hommes qui ont chevauché au sommet de toute sagesse [εἰς ἅπαν σοφίας ἐληλακότες], ce n'est pas comme si nous leur demandions ce qu'il en est de la quantité discontinue qui se trouve dans les objets sensibles ou la quantité continue réalisée dans des corps »<sup>21</sup>. En effet, poursuit-il, ces objets ne relèvent pas des mathématiques. Or, ces réalités mathématiques sont des spécifications de principes universels en eux-mêmes indépendants de la nature, spécifications opérées par le Démonstrateur à partir des paradigmes de l'un et du multiple, du même et de l'autre, du repos et du mouvement, en vue de parachever l'Âme du Monde.

#### *Sur la manière de faire l'histoire des idées chez Aristote et Proclus*

Par conséquent, aux yeux de Proclus la critique d'Aristote est contestable au regard des titres que lui-même reconnaît aux anciens pythagoriciens, c'est-à-dire que la divergence porte ici sur ce que, en faisant l'histoire des idées, chacun interprète différemment l'enseignement pythagoricien. Si on simplifie, tandis que Proclus s'inscrit dans la continuité avec les anciens, Aristote se pose plutôt dans la rupture. Nous disons que les deux façons de faire l'histoire des idées sont peut-être opposées, car il semble que l'on puisse nuancer la position d'Aristote si l'on tient compte des recherches récentes sur cette question, notamment sur les raisons qui ont pu déterminer Aristote à entreprendre une exégèse littérale des anciennes doctrines, ainsi qu'on vient d'en voir un exemple – si du moins on adopte le point de vue de Proclus,

---

<sup>21</sup> *In Euclid.*, 36.7. Bien qu'aucun des deux traducteurs de ce texte (Ver Eecke et Morrow) ne l'ait remarqué, Proclus vise ici manifestement Aristote.

car il est difficile de savoir aujourd'hui qu'elle fut l'enseignement véritable des pythagoriciens à cet égard. On sait davantage à l'heure actuelle qu'Aristote n'était pas un historien au sens de ce qu'on entend ordinairement par là, une grande part de son travail d'historien des idées ayant consisté à plier les conceptions anciennes au cadre imposé par l'*archè* aristotélicien<sup>22</sup>. Dans cette optique, la méthode historique moderne et son apparent souci d'objectivité, définis comme la neutralité d'une histoire pour l'histoire et non en vue d'autre chose, n'offrent que peu de rapports avec le point de vue d'Aristote, pour qui la recherche du réel et du vrai prime sur ce que les philosophes ont pensé<sup>23</sup>. C'est donc une entreprise qui se veut la restauration d'une doctrine en elle-même, indépendamment de ceux qui l'exposent tant bien que mal<sup>24</sup>. Ce point de vue n'est sans doute pas particulier à Aristote, mais, en mettant de côté pour un instant les spécificités de sa philosophie, notamment sa position dans ce qui deviendra la « querelle des universaux », on peut voir aussi que sa méthode ou son attitude générale vis-à-vis des anciens philosophes a vraisemblablement été conditionnée par des circonstances historiques, qui ont trait, d'une part au fait qu'il était déjà difficile de savoir à son époque ce qu'avait vraiment pensé un Héraclite ou un Anaximandre, d'autre part à une situation d'éclatement des écoles issues plus ou

<sup>22</sup> Cf. par exemple Sylvain Roux, « Aristote et Anaximandre, ou : comment faire l'histoire de la philosophie? », *L'Enseignement Philosophique*, 4, Mars-Avril 1999, p. 5-26.

<sup>23</sup> C'est évidemment tout le contraire qu'on trouve dans les conceptions modernes de l'histoire, comme on peut s'en convaincre par ce qu'écrit Kurt Flasch : « La connaissance historique ne poursuit pas ce qui est au-delà du temps... L'intemporel est mensonger » (*Introduction à la philosophie médiévale*, Paris, Flammarion, 1992, chapitre VII : « Abélard contre les traditionalistes », pp. 92-93).

<sup>24</sup> Comme le rappelle Proclus, lorsqu'il traite du cas particulier de l'origine de la géométrie : « Le génial Aristote a dit que les mêmes connaissances sont souvent revenues aux hommes après certaines périodes régulières de l'histoire du monde; les sciences n'ont pas surgi pour la première fois parmi nous ou parmi les hommes que nous connaissons, mais elles naquirent et furent détruites dans d'innombrables cycles passés, et il en sera de même dans le futur » (*In Euclid.*, 64.8). Pour dissiper une équivoque possible, ajoutons que le générable suppose l'ingénérable et le corruptible, l'incorruptible. Pour l'anecdote, signalons également que la façon dont Proclus cite Aristote rappelle aussi un certain passage du *Timée* de Platon : « Bien des fois et de bien des manières le genre humain a été détruit, et il le sera encore » (22c).

moins directement de ceux-ci, dont les membres, organisés en divers courants, devaient mettre de l'avant leur propre interprétation des textes du maître dont ils se réclamaient. Face à un tel brouillage des pistes, chercher à restaurer et défendre telle interprétation qu'on juge être la bonne, en risquant de se perdre dans des discussions indéfinies, apparaît vite comme une perte de temps et un gaspillage d'efforts, outre qu'alors on n'atteint qu'un objectif subordonné à la recherche du réel. Il s'agira donc plutôt d'adopter une stratégie de discours conséquent consistant à ne tenir compte que de la façon dont les textes sonnent, quoi qu'on en pense par ailleurs en son for intérieur, et de distinguer sur cette base la part du vrai et du faux qui s'y trouve. Ainsi, il n'est pas invraisemblable que tel ait été aussi le sort de la thèse pythagoricienne en question : ou bien les textes étaient équivoques, ou bien quelques-uns des soi-disant disciples de Pythagore soutenaient cette thèse, ou bien les deux.

Proclus, quant à lui, s'inscrit dans une autre perspective consistant essentiellement en une synthèse des « théologies » orphique, chaldaïque et pythagorico-platonicienne. Ce projet le place d'emblée dans une situation intellectuelle de rassemblement et non de division, où l'exégèse et l'interprétation adéquate des textes sont fondamentales. On pourra concevoir que dans un tel contexte la charge interprétative soit plus grande chez Proclus que chez Aristote, car il y a aussi, bien entendu, un *archè* qui gouverne cette entreprise, par laquelle on est amené à justifier par une interprétation cette possibilité de synthèse. De même, on ne peut pas ignorer le contexte politique dans lequel s'est effectuée cette tâche de rassemblement de la tradition hellénistique en un tout cohérent. Mais, on peut dire en même temps que le souci d'exactitude historique dans l'exégèse y est monté d'un



cran, ne serait-ce que par le développement de la méthode même de cette exégèse, inconnue à l'époque d'Aristote. D'ailleurs, ce n'est pas pour rien que Proclus a reçu par la suite le titre de diadoque par excellence de Platon, notamment en sa qualité d'exégète. Par conséquent, compte tenu de ces différences de points de vue, nous sommes naturellement conduits à penser que face à un texte pythagoricien équivoque, Aristote croit que la conception en question mène à sa propre conception, tandis que pour Proclus les implications de cette ancienne conception recouvrent ses propres conceptions.

Par conséquent, au point de vue de la méthode, les deux se ressemblent, bien que leurs conclusions ne soient pas les mêmes quant à la doctrine pythagoricienne. Si on met de côté, comme nous l'avons dit, les spécificités des philosophies de chacun au point de vue doctrinal, voilà certains des éléments pouvant expliquer leurs divergences au sujet de la doctrine platonico-pythagoricienne au sujet de l'illimité en soi, sur lesquelles il n'y a pas à s'étendre ici plus longuement.

#### *L'illimité pythagorico-platonicien et le statut ontologique de l'universel*

Comme nous l'avons vu, c'est seulement en tant que la conception pythagoricienne est comprise par Aristote comme plaçant un infini principe ou en acte dans la nature qu'il peut alors engager une critique selon des arguments relevant du même domaine, conformément au point de vue de la science physique. S'il n'est donc aucunement question, dans la *Physique*, de raisons d'ordre métaphysique, ce n'est pas dire cependant que ces raisons n'y sont pas sous-entendues : quand on examine la critique que fait Aristote de cette conception d'un illimité principe, elle ne

semble complète que si on sous-entend dans celle-ci le rejet des universaux en tant que réalités séparées. Ce n'est qu'en fin de parcours, après avoir démontré l'impossibilité d'un corps infini selon l'accroissement et traité de l'infini dans le temps et surtout dans la grandeur divisible, qu'il en vient finalement à formuler l'argument qui doit réfuter la conception pythagorico-platonicienne : si l'infini n'est pas en acte dans les réalités corporelles, il est en puissance. De même que la matière est englobée par la forme plutôt qu'elle l'englobe, de même l'infini est englobé par le fini : « en tant qu'infini, il n'englobe pas, mais il est englobé » (*Physique*, 207a25). Or, s'il en est ainsi dans les réalités corporelles, ajoute-t-il, *a fortiori* doit-il en être ainsi dans les intelligibles. L'infini est plutôt comme la partie dans un tout et n'est donc aucunement susceptible d'être principe (*ibid.*, 207a15-32).

Or, pour Proclus, cette conclusion d'Aristote est indiscutable au point de vue du monde corporel : « Le génial Aristote et sa suite, écrit-il à l'occasion de son commentaire à la proposition XII du premier livre des *Éléments* d'Euclide, ont suffisamment démontré qu'il n'y a, dans les réalités sensibles, aucune grandeur infiniment étendue selon quelque dimension que ce soit »; par conséquent, on peut dire qu'un tel infini n'est aucunement un principe. Toutefois, il ajoute immédiatement après : « Mais, il n'est pas possible non plus qu'il existe un tel infini dans les idées séparées et indivisibles, car si elles ne comportent aucune dimension ni grandeur, encore moins peut-il y avoir là de grandeur infinie » (*In Euclid.*, 284.23-285). Autrement dit, pour Proclus, l'impossibilité d'un infini en grandeur qui soit en même temps principe est exact. Proclus s'accorde donc avec Aristote pour dire que l'« infini mathématique » n'est nullement un principe puisqu'il est toujours sous-entendu,

comme puissance, à la réalité corporelle et, en tant que tel, il reçoit et supporte les déterminations formelles.

Mais, Proclus s'éloigne d'Aristote sur la question précise de l'existence des idées comme formes séparées de la matière. Comme il l'avait déjà dit auparavant dans son commentaire, il y a une différence entre l'infini comme matière et l'infini en soi : tandis que l'illimité dans les réalités matérialisées est sans effet et toutes choses en puissance, l'illimité en lui-même est la puissance productrice de toutes choses (*Ibid.*, 88.25). Or, l'illimité en soi ne doit pas être conçu comme une grandeur. En effet, précisons que cet illimité principe, selon Proclus, ne procède pas des réalités corporelles, puisque s'il doit être vraiment un principe, c'est plutôt l'inverse qui est vrai : l'infini comme matière est une réalité qui procède en quelque manière de l'illimité principe. Proclus caractérise ainsi la distinction qu'il y a lieu d'établir entre les deux : « La matière ressemble à Dieu par la *similitude de la dissimilitude* [ἀνόμοιον ὁμοιότητα], comme le dit justement quelqu'un. Car de même que la matière est sans forme [ἀνείδεος], ainsi de Dieu; de plus, l'un comme l'autre sont infinis [ἄπειρον] et inconnaissables [ἄγνωστον], si ce n'est que tout ce qui se dit de l'un en bonne part, se dit de l'autre en mauvaise part » (*In Alc.*, 189.19-22). En effet, quant à l'Un et la matière, la négation chez le premier est transcendance, tandis que pour la seconde elle est privation<sup>25</sup>.

Par cette distinction, on voit ainsi que l'essentiel de la question tourne autour de la notion de « participation » des réalités inférieures à leurs paradigmes supérieurs,

---

<sup>25</sup> Ainsi qu'il le précise dans la *Théologie platonicienne*, II, 5, 38.18, II 10, 63.9-10. Il faut d'ailleurs prendre soin de distinguer, comme le faisait Aristote, entre « matière première » et « matière seconde », c'est-à-dire entre la matière en tant qu'elle est purement indéterminée, infinie, et la matière comme substrat immédiat des formes sensibles.

d'un « infini potentiel » comme réflexion d'un autre infini, et cette participation suppose la thèse des idées séparées. Dans son commentaire sur Euclide, Proclus développe donc une défense des idées séparées par une théorie dite, à l'instar d'Alain de Libera, des « trois états de l'universel »<sup>26</sup>. Dans son commentaire sur Euclide, Proclus revient à plusieurs endroits sur ce qu'implique cette théorie, mais il la pose explicitement lorsqu'il s'agit de préciser la nature des objets géométriques (*In Euclid.*, 50.19). Tout genre, c'est-à-dire toute unité incluant en elle une multiplicité indéfinie d'individus : (1) soit apparaît dans les particuliers, possède son existence en eux et en est inséparable; (2) soit existe antérieurement à la multiplicité et produit la pluralité en offrant une image de lui-même à chacun des particuliers, ayant cependant lui-même un rang indivisible au-dessus d'eux, mais permettant à ses dérivés de partager sa nature de différentes manières; (3) soit se forme des particuliers par abstraction et possède une existence postérieure à ceux-ci, adventice à la pluralité [ὕστερογενῶς]. Par conséquent, selon ces divers modes d'existence des genres, certains sont antérieurs à la pluralité (*ante rem*), certains sont dans la pluralité (*in re*), enfin d'autres sont formés en vertu de leur relation à la pluralité à titre de simple prédicat (*post rem*).

Dans le contexte de son commentaire sur Euclide, la défense des universaux comme réalités séparées est en relation directe avec le cas particulier du statut ontologique de la réalité mathématique et de ses objets. Comme on le sait, pour Aristote les objets mathématiques ne sont pas des réalités par elles-mêmes, mais

---

<sup>26</sup> Cf. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996, pp. 103-110. Il s'agit d'une thèse fondamentale du « néoplatonisme tardif », formulée dans le cadre plus large du projet d'« harmonisation » des philosophies de Platon et d'Aristote (nous dirions plutôt d'absorption de celle-ci dans celle-là). Cette théorie influencera des philosophes comme Ibn Sina ou Albert le Grand.

seulement des abstractions du sensible. À cet égard, nous avons rappelé plus haut l'argument d'Aristote selon lequel si les réalités mathématiques n'existent pas par elles-mêmes, encore moins devra-t-il y avoir un infini séparé de la matière, car celui-ci n'est rien d'autre qu'une propriété des grandeurs. Conformément à l'opinion de Platon, Proclus soutient au contraire que les objets mathématiques existent par eux-mêmes et ne sont pas seulement des abstractions : ils possèdent une existence intermédiaire entre le sensible et l'intelligible. Proclus avance donc trois arguments (*In Euclid.*, 12.10-15.17) : premièrement, l'exactitude et la stabilité des objets mathématiques (triangles, cercles, etc.) montrent qu'ils ne dérivent pas essentiellement des objets sensibles, lesquels sont confus et changeants, car le supérieur ne peut dériver de l'inférieur. Dès lors, ces objets sont nécessairement produits par l'âme, laquelle tire ces formes à partir de son essence, ainsi que le dit Platon. Deuxièmement, si les objets mathématiques étaient dérivés des objets sensibles, il faudrait dire dans le même sens que des conclusions universelles tirées de prémisses particulières sont meilleures que les démonstrations ayant des prémisses universelles comme point de départ, ce qui est contraire à ce que dit Aristote dans sa logique. Troisièmement, ceux qui parlent ainsi font la matière plus honorable que l'âme : car si la « nature naturée » reçoit de la « nature naturante » des essences dont le degré de réalité est supérieur, alors que l'âme abstrait ses concepts d'objets par nature inséparables de la matière, alors ils font l'âme inférieure à la matière. Comment pourra-t-on dire alors que l'âme est la première à recevoir l'Intellect ou l'Esprit universel en partage, si on dit qu'elle est le réceptacle de formes tirées de la matière ? Dans ces trois cas, la structure de l'argumentation est la même : la thèse

d'Aristote suppose la fausse conception selon laquelle il est possible de tirer le supérieur de l'inférieur, ce qui renverse l'ordre normal des choses. De plus, quelle que soit la façon dont les philosophes expliciteront la conception des idées séparées et comment ils résoudront les difficultés logiques qu'implique la notion de participation, cette argumentation consiste à dire que nous savons *a priori* qu'il en est ainsi. Par conséquent, poursuit Proclus (*ibid.*, 15.18), si les réalités mathématiques n'existent pas essentiellement par abstraction de la matière ou par rassemblement de caractères communs à une certaine multiplicité, alors l'Âme doit les tenir soit d'elle-même, soit de l'Intellect, soit des deux<sup>27</sup>. Or, l'Âme doit tenir les idées mathématiques à la fois d'elle-même et de l'Esprit, car sinon elle ne serait pas ce qu'elle est : une puissance productrice de formes, lesquelles formes constituent un développement discursif des archétypes informels existant par soi dans l'Esprit<sup>28</sup>. Si Proclus rappelle ainsi que l'être humain en tant que tel ne pense pas par lui-même, parce que, consciemment ou inconsciemment, directement ou indirectement, sa pensée est informée par des réalités transcendantes, il ne dit pas par ailleurs que l'être humain n'a pas besoin aussi, dans un premier temps, du support des réalités sensibles, ce qui serait contraire

<sup>27</sup> Les mêmes considérations s'appliquent qu'il s'agisse de l'âme individuelle ou de l'Âme totale, car, de même que l'intellect particulier n'est qu'une spécification, par rapport à un être, de l'Intellect total ou universel, de même l'âme individuelle n'est qu'une spécification de l'Âme totale ou universelle. Nous employons la majuscule en vue de distinguer ces deux points de vue. Dans le contexte où Proclus énonce ces considérations, il s'agit de l'Âme totale, ainsi que le montre la suite de son commentaire, qui enchaîne sur la conception platonicienne de l'Âme du monde. D'ailleurs, il serait tout à fait incohérent de supposer à la fois que les réalités mathématiques existent en elles-mêmes (qu'on l'entende littéralement ou symboliquement), tout en affirmant que ces réalités n'existent que dans l'âme individuelle, ainsi que semblent le penser certains tenants d'une interprétation « néo-kantienne » de Proclus.

<sup>28</sup> « ... l'Âme tire ses idées à la fois d'elle-même et de l'Intellect. Elle est un plérôme de formes, lesquelles procèdent de leurs archétypes intelligibles... Car l'Âme est une intelligence se déployant dans une Intelligence qui lui est supérieure et elle est ainsi devenue l'image et le signe extérieur de celle-ci. En conséquence, si l'Intellect est toute chose sur le mode de l'Intellect, l'Âme est toute chose sur le mode de l'Âme; l'Intellect contient les archétypes, l'Âme les images; l'Intellect est toute chose en concentration, l'Âme en distinction » (*In Euclid.*, 16.6).

à l'expérience. En effet, les mathématiques, dit-il, si elles commencent par l'anamnèse à l'aide des objets du monde extérieur, finissent avec les idées qui sont à l'intérieur : « l'activité mathématique est éveillée par les réalités inférieures, mais sa finalité réside dans l'hypostase supérieure des Idées » (*ibid.*, 18.19)<sup>29</sup>.

En somme, s'il existe une telle chose qu'un « infini mathématique », assimilé à la matière et au support substantiel des formes, cet infini doit procéder d'une cause supérieure et subsistante par soi : l'illimité en soi. Toutefois, précisons que cet illimité n'est pas ce qu'on appelle un « infini en acte ». Proclus accorde qu'il n'existe pas d'infini en acte qui serait la réalisation d'un infini en puissance. Comme nous l'avons vu plus haut au sujet des grandeurs, la limite et l'illimité sont deux pôles entre lesquels se déploie la manifestation des réalités et ils sont comparables en cela à l'acte et à la puissance selon Aristote<sup>30</sup>. Or, l'illimité en tant que matière s'oppose à la limite, non pas à l'Infini en soi. C'est pourquoi, si l'Infini ou l'Illimité en soi est une totalité achevée, puisqu'il est identifié à l'Un absolu, l'Infini en soi n'est pas « en acte » ce que la matière est « en puissance ». En tant qu'ils s'opposent, la limite et l'illimité sont des modes de l'Être, tandis que l'Infini en soi est au-delà de l'Être et sans parties. L'Infini en soi n'entre donc aucunement en corrélation avec l'illimité en tant que pôle complémentaire de la limite. Autrement dit, l'illimité en tant qu'il s'oppose à la limite n'est pas la même chose que l'Infini en soi : comme l'a dit Plotin,

<sup>29</sup> La perspective dans laquelle il s'inscrit prend évidemment toujours pour but la remontée de l'aspirant vers l'intelligible et la mathématique apparaît dès lors comme un instrument parmi d'autres à cette fin.

<sup>30</sup> Lorsque nous comparons la limite et l'illimité selon Proclus à l'acte et à la puissance selon Aristote, il s'agit, pour Proclus, de l'illimité en tant que « puissance imparfaite », qui joue le rôle de matière par rapport à l'acte, et non pas de la « puissance parfaite », qui est conjointe à l'acte dans la détermination de la matière (cf. *Éléments de théologie*, prop. 77 à 79). Bien entendu, un tel rapprochement ne doit pas faire oublier que la réalité totale est selon Proclus une « procession » à partir de l'Un; tel n'est pas le point de vue d'Aristote.

tandis que la matière est toutes choses en puissance, l'Un est la puissance de toutes choses.

Par ailleurs, quelles que soit les difficultés pour appréhender les réalités séparées, c'est-à-dire du point de vue de l'humanité ordinaire dont l'œil de l'âme, si nous reprenons une image souvent employée par Proclus, est obstrué par sa solidarité avec le monde de la génération et de l'oubli, on ne doit point en tout cas les concevoir comme un décalque des réalités corporelles, alors même qu'il doit y avoir, d'une manière ou d'une autre, une certaine correspondance entre ces degrés de réalité, que permet précisément le langage symbolique issu des mathématiques. Nous voulons dire par là que selon Proclus il y a un rapport constant, de caractère ontologique, entre les concepts et les réalités corporelles d'une part, et entre les concepts et les réalités intelligibles d'autre part. Cela parce que, dans la perspective de Proclus, la science mathématique est coordonnée à l'âme et réside dans cette dernière; or, l'âme est une réalité intermédiaire entre l'esprit et le corps et tenant à la fois de l'un et de l'autre<sup>31</sup>. La particularité de la doctrine pythagoricienne est de trouver dans les objets mathématiques des symboles adéquats des réalités intelligibles : selon Proclus, c'est là le fond même de leur enseignement<sup>32</sup>. C'est précisément en vertu de cette analogie que les notions de la limite et de l'illimité, en tant que concepts géométriques issus du point et de la ligne, acquièrent un sens symbolique, c'est-à-dire qu'ils sont des

---

<sup>31</sup> On peut dire que le *Prologue* de Proclus à l'*In Euclidem* est pour la plus grande part consacré à montrer ce rapport.

<sup>32</sup> Traitant de l'importance des mathématiques pour les diverses branches de la philosophie, Proclus indique que son importance première réside précisément en ce qu'elle constitue une préparation à la connaissance « théologique » : les objets mathématiques révèlent en effet les attributs sursensuels (ὑπερσυνσιος) des dieux, en les rendant accessibles à la raison autant que cela est possible à une faculté dont le domaine est la connaissance formelle. C'est pourquoi, au moyen des formes mathématiques, « Platon nous enseigne de merveilleuses doctrines au sujet des dieux » et que « la philosophie des pythagoriciens aussi a revêtu son enseignement théologique du voile de ces formes » (22.11).



moyens pour saisir, malgré nos moyens imparfaits d'expression, les réalités supérieures que les réalités mathématiques expriment dans leur ordre. Dans la vision du monde de Proclus, il doit y avoir correspondance entre les divers ordres de réalités. Cependant, d'autres formes peuvent également jouer un tel rôle de symboles – pour s'en convaincre, on n'a qu'à prendre connaissance de ce que dit Proclus au sujet de la logique<sup>33</sup> ou des rituels théurgiques<sup>34</sup> –, puisque de toute façon le monde en général n'est rien d'autre qu'un symbole des réalités supérieures; et c'est ainsi que d'autres, comme Orphée, Homère ou Hésiode, ont, selon Proclus, revêtu la même doctrine d'une forme mythique dans leurs œuvres poétiques inspirées par la divinité<sup>35</sup>.

Dans le même passage cité plus haut au sujet de la classification pythagoricienne des sciences mathématiques, où nous avons précisé que les principes de la limite et de l'illimité, en tant qu'idées mathématiques, sont des spécifications de réalités supérieures opérées par le Démonstrateur en vue de parachever l'Âme du monde, Proclus ajoute encore quelques précisions au sujet de l'illimité pythagoricien. Étant donné, comme nous l'avons vu, que la connaissance scientifique ou rationnelle (par

---

<sup>33</sup> Dans son commentaire sur l'*Alcibiade*, Proclus parle de deux modes fondamentaux de raisonnement : « sur le mode synthétique, nous énonçons les affirmations, sur le mode analytique, les négations. Or, ces deux conviennent absolument à la nature de l'âme, laquelle descend du plus parfait au plus imparfait par le moyen d'une combinaison de notions [λόγων] et l'addition de certaines tunique qui lui sont étrangères, jusqu'à ce qu'elle soit emmurée dans l'épaisse prison du corps. Inversement, elle remonte par l'analyse et la séparation de tout ce qui n'a nulle convenance avec elle jusqu'à ce que, devenue nue (comme dit l'*Oracle* [λόγιον]), elle s'unisse aux formes immatérielles et séparées elles-mêmes » (179.14).

<sup>34</sup> Dans son introduction à l'édition de l'*Art hiératique*, Bidez note ainsi les différentes figures du Soleil en tant que réalité intelligible dans les règnes animal, végétal et minéral, de telle sorte que cet art « se sert de la filiation qui unit les êtres d'ici-bas à ceux d'en haut... afin que nous nous rapprochions [des dieux] de façon à les découvrir dans des théophanies capables d'unir notre pensée à la leur dans les hymnes silencieux de la méditation... [Laquelle] suscite [dans l'âme] la réminiscence de l'harmonie ineffable et l'assimile à l'intelligence de Dieu » (*Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, vol. 6, Bruxelles, Lamertin, 1928, pp.144-145).

<sup>35</sup> On pourra consulter à ce sujet le commentaire de Proclus à la *République* : cf., Festugière, A.-J. (trad.), *Proclus : Commentaire sur la république*, vol. I, Paris, Vrin, 1970, VI<sup>e</sup> Dissertation.

exemple l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie ou la musique) est une connaissance déterminée, selon Proclus, à ce point de vue les pythagoriciens étudient le fini à l'exclusion de l'infini. Car bien que l'Âme reçoive une participation à la fois de la limite et de l'illimité, à savoir de l'Intellect comme principe de la limite et de la Vie comme principe de l'illimité, néanmoins ces sciences particulières relèvent davantage de la limite et de l'Intellect. C'est pourquoi la pensée mathématique possède une capacité de procéder sans fin, alors qu'à chaque fois il s'agit de la démonstration de réalités finies (*In Euclid.*, 37.10). C'est là, nous semble-t-il, l'autre partie de la réponse de Proclus à Aristote au sujet de l'illimité pythagoricien, car ce dernier estimait que l'infini est cause comme matière et, en tant que privation de forme, est inconnaissable. Mais, nous venons de voir que, selon Proclus, s'il est vrai que l'illimité est un principe cosmologique, c'est plutôt par son principe complémentaire, celui de la limite et de l'intellect, que procèdent les sciences.

Car, dans tous les ordres de réalité dont la division est donnée notamment dans les *Éléments de théologie* (prop. 21), c'est-à-dire dans la nature, l'âme et l'esprit, on trouve toujours les principes complémentaires de la limite et de l'illimité, lesquels dérivent de la première limite et de la première illimitation (*ibid.*, prop. 90). Dans son commentaire sur les *Éléments* d'Euclide, Proclus écrit dans le même sens que la limite et l'illimité sont les principes producteurs de toutes choses et qu'ils sont les plus élevés « après la cause indescriptible et incompréhensible de l'Un » (*In Euclid.*, 5.18) : « Dans cette procession, écrit-il, les essences intelligibles sont les premières à participer à ces deux principes... » Mais, « les réalités mathématiques procèdent aussi de ces deux principes », non pas, ajoute-t-il, de ces seuls principes intelligibles,

« mais aussi de principes secondaires qui procèdent d'eux, et qui, par leur coopération [avec les principes premiers], génèrent les ordres intermédiaires ». Enfin, ils se trouvent « dans les réalités inférieures qui apparaissent dans la matière et sont formés par la nature, car l'illimité est le support sous-jacent aux formes sensibles, tandis que la limite est principes de leurs rapport, figures et volumes » (*ibid.*, 6.1-6.11).

## Chapitre II

### *L'indéfini et l'impossibilité d'un « infini en acte »*

La notion de participation et la question d'un infini principe mises à part, nous avons vu que Proclus et Aristote se rejoignent sur la question de l'infini en tant qu'inépuisable analytiquement dans le domaine de la division des grandeurs, et nous avons vu aussi brièvement qu'il en était de même quant à l'impossibilité d'un corps infini selon l'accroissement. Car l'impossibilité d'un infini en acte s'applique autant au domaine de la quantité croissante qu'à celui de la quantité décroissante, en lesquels les divers types d'indéfinité peuvent être rapportés, mais toujours, cela va de soi, selon leur mode propre. Dans le présent chapitre, nous allons aborder, plus en détail, dans la perspective de Proclus, quelques problèmes liés à l'impossibilité d'un infini en acte, ainsi que les incidences qu'ils comportent quant à la nature du continu, en particulier la question importante des rapports du point et de l'étendue. D'abord, nous allons aborder l'impossibilité d'un infini en acte selon l'accroissement sous l'angle des principes cosmologiques de la Limite et de l'Illimité. Ensuite, les rapports du point et de l'étendue indéterminée, comme application des principes de la Limite et de l'Illimité, nous conduiront à traiter d'une question à notre avis fondamentale pour l'intelligence de la nature du continu, à savoir comment le point, dont la nature est essentiellement inétendue et sans partie, peut, ainsi que l'affirme Proclus, générer l'espace dont la nature est étendue. Nous allons développer ce problème par référence aux idées de point principal et de point projeté dans une matière : cette dernière est nettement identique à celle de « distance infinitésimale », et cette notion seule permet

de répondre, en partie, au problème de l'atomisme, qui est une théorie essentiellement naturaliste et antimétaphysique. C'est pourquoi nous allons montrer en outre que la méconnaissance de la distinction entre ces deux notions du point conduit à nier le devenir, comme cela se produit en particulier pour la théorie d'Ockham sur la nature de l'indivisible. Notamment, le continu répond uniquement à la notion d'un tout immanent à ses parties : les parties, gouvernées par la loi du tout, ne peuvent alors être dites reconstituer le tout non par somme arithmétique, mais par somme intégrale. Tout comme il n'y a pas de nombre infini ni d'infini en acte selon l'accroissement, il n'y a, à l'inverse, ni division infinie en acte ni éléments atomiques ultimes de l'espace et irréductibles à une unité antérieure. Le seul véritable « atome », c'est le point au principe de l'espace, qu'il contient comme totalité achevée à un degré éminent et antérieurement à son déploiement en mode distinctif.

*L'impossibilité d'un infini en acte : la Limite et l'Illimité comme principes cosmologiques*

À la fin du chapitre précédent, nous avons vu que la Limite et l'Illimité, s'ils se manifestent comme principes dans les divers ordres de réalité, se manifestent en particulier dans la nature, où ils agissent respectivement comme forme et matière. Dans cet ordre, la forme est en effet toujours ce qui détermine et limite une matière. Or, l'espace est aussi une certaine forme : celui-ci ne se définit pas seulement par la quantité, mais surtout par des déterminations formelles ou des qualités, car l'espace physique n'est pas une étendue homogène indéterminée. Selon Proclus, la sphère céleste possède des limites, puisqu'elle n'est pas un espace homogène indéterminé, mais au contraire elle est déterminée par des tendances en direction, c'est-à-dire par

des « puissances » qu'il rapporte à des esprits : « les dieux qui gardent les pôles se sont vus assignés la fonction de rassembler ce qui est épars et unifier le divers dans le tout, tandis que les dieux assignés aux axes maintiennent les révolutions perpétuelles » (*In Euclid.*, 90.24)<sup>36</sup>. Les pôles et les axes, écrit Proclus, sont des limites qui existent par soi et ne sont pas seulement, comme les stoïciens le supposaient, de simples reflets<sup>37</sup>. Par conséquent, l'espace physique n'est pas infini au sens où il n'est pas indéterminé (comme une matière), puisqu'il est défini en acte et qualitativement par ses directions. En outre, dans ces conditions, si l'espace peut être indéfini dans toutes les directions, cependant il ne peut pas être infini en acte au sens d'une totalité achevée, puisqu'il est de sa nature de pouvoir être prolongé indéfiniment sans terme, comme nous l'avons vu au chapitre précédent<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Dans le même sens, Aristote écrit que les six directions de l'espace (le haut et le bas, l'avant et l'arrière, la droite et la gauche), par lequel celui-ci est déterminé, « ne sont pas seulement définies par rapport à nous et par convention, mais encore dans l'univers lui-même » (*Physique*, 205b32-35); elles « ne diffèrent pas seulement par la position, mais aussi par la puissance » (*ibid.*, 208b21).

<sup>37</sup> Proclus ouvre son commentaire à la première définition d'Euclide sur la question, qui se pose naturellement au sujet du point, de savoir si les limites doivent être considérées comme des substances ou des accidents, c'est-à-dire comme de simples modifications de la substance. D'une part, certains pensent que les limites sont plus nobles que ce qu'elles limitent; d'autre part, elles semblent dépendre, pour leur existence, des choses qu'elles limitent. Cette dernière opinion était celle des stoïciens : « Nous ne devrions pas supposer, écrit Proclus, comme l'ont fait les stoïciens, que ces limites, je veux dire les limites des corps, n'existent qu'à titre de simples reflets » (*In Eucl.*, 89.17). Plus loin, il écrit encore : « La plupart des gens, en observant que les limites existent imparfaitement dans les choses limitées, ont une perception confuse de leur être. Certains disent qu'elles ne sont qu'abstraites par réflexion des choses sensibles, d'autres qu'elles n'ont pas d'existence en dehors de notre pensée » (*ibid.*, 91.16). La réponse de Proclus à cette opinion est de dire que les limites sont supérieures aux choses qu'elles limitent, existant en soi; mais, lorsqu'elles sont réalisées dans la matière, les limites partagent en quelque façon la nature de celle-ci, et c'est pourquoi elles apparaissent comme des réalités postérieures et adventices aux choses qu'elles limitent. Il est fait à cet égard une application du « sens inverse » de l'analogie : image de l'un et subsistant par lui-même, le point est premier du point de vue intelligible, mais il est dernier du point de vue des corps. Étant plus proche de l'Un, le point est la limite ultime de l'espace, mais à notre point de vue sensible, il apparaît postérieurement aux corps et aux autres limites.

<sup>38</sup> Puisqu'il comporte l'idée de devenir, le terme « indéfini » sous-entend, sans confusion possible, le caractère inachevé de la réalité indéfinie en question, contrairement à ce qui se produit pour la notion d'infini en puissance qui, malgré les précisions d'Aristote, risque d'être interprété comme l'état antérieur d'un infini en acte et achevé.

La même chose peut être dite des figures géométriques, étant donné qu'elles se distinguent les unes des autres par leurs tendances en direction, sans quoi il ne serait pas possible de différencier, par exemple, un triangle et un carré de même grandeur. Proclus souligne dans son commentaire à la définition de la figure (définition XIV), que celle-ci, comme tout ce qui est lié à une matière, possède une limite qui lui vient de l'extérieur, c'est-à-dire d'un certain principe indivisible et subsistant par soi, alors que la quantité est son substrat. Mais, la figure est la définition de cette quantité, à savoir sa forme et sa configuration : « Car la figure limite la quantité, lui attribuant une qualité et telle ou telle limite » (*In Euclid.*, 142.22). Proclus rappelle à cet endroit ce qu'il avait dit au sujet de l'angle, à savoir qu'il ne peut se définir ni seulement par la quantité, ni seulement par la qualité ou la relation, mais par la conjonction de ces trois catégories : « L'angle est le résultat de toutes ces catégories, non pas d'une seule d'entre elles » (*ibid.*, 124.6). Comme encore dans le cas de la ligne droite et de la circonférence d'un cercle, lesquelles, si elles ont la même grandeur, ne peuvent pas coïncider en raison de l'absence de similitude dans la forme (*ibid.*, prop. IV), Proclus montre ainsi que la forme ou les déterminations qualitatives de l'espace joue un rôle fondamental dans la définition de celui-ci<sup>39</sup>.

Mais, il n'y a pas d'infini dans la grandeur par addition, car ce serait supposer, en d'autres termes, qu'il soit possible de dépasser la grandeur : il n'y a pas plus de grandeur de toutes les grandeurs, qu'il n'y a de nombre de tous les nombres. De même que le nombre est nombrable mais non pas dénombrable, de même la grandeur

---

<sup>39</sup> Voir aussi dans le même sens, René Guénon, *Le règne de la quantité et les signes des temps*, ch. IV, où l'auteur montre la fausseté du mécanisme cartésien, en tant qu'il prétend réduire les corps sensibles à la matière étendue.

continue peut être prolongée indéfiniment sans terme<sup>40</sup>. Et ce prolongement peut s'étendre sans cesse sans qu'il conduise pour autant à nous faire sortir de la possibilité spatiale, qui est limitée par sa nature même et non pas par un autre espace qui le limiterait de l'extérieur.

En effet, selon Proclus, le Cosmos procède de la Limite et de l'Illimité ou, en termes orphiques, de l'Éther et du Chaos. Le Chaos est « réceptif de toute puissance et de toute illimitation et est, en quelque sorte, la plus illimitée des choses illimitées ». Par contre, « l'Éther est Limite parce que cet Éther limite et mesure toutes choses » (*In Parm.*, 1121). Que le cosmos ait des limites, ceci peut donc se comprendre aisément si on l'entend par référence à ce qui est mesuré ou susceptible de mesure, ainsi que le dit Proclus, car on peut définir le cosmos comme un certain ordre de possibilités réalisées. Au point de vue du cosmos, le non-mesuré ne peut être que le chaos, donc ce qui est actuellement en dehors d'un champ de possibilités réalisées, ce qui est « en dehors » du cosmos. Dans ce contexte, il serait aussi absurde de dire de l'espace, par exemple, qu'il peut excéder le monde que de supposer l'existence d'une grandeur plus grande que toute grandeur. Ainsi, le chaos, c'est-à-dire cet infini potentiel qui est indétermination, est supposé au déploiement du cosmos mais n'en fait pas partie pour autant : l'espace cosmique est borné par sa nature même et non pas par un espace qui lui serait extérieur à la manière de l'aporie kantienne. De plus, le chaos est plutôt une supposition et ne possède pas d'existence à proprement parler,

---

<sup>40</sup> Autrement dit, la quantité est quantifiable mais non quantifiée : « Si donc il n'est pas possible non plus que l'infini soit un quantifié – car il serait un quantifié déterminé, par exemple de deux ou de trois coudées; car ce sont de telles choses que signifie la quantité [c'est-à-dire des quantités déterminées] –, de même aussi le fait d'occuper un certain lieu c'est être quelque part, c'est-à-dire soit en haut, soit en bas, soit dans une autre quelconque des six directions; or chacune d'elle est une certaine limite » (*Physique*, 206a1-5).



c'est-à-dire qu'il existe comme réalité sous-jacente et principe substantiel du monde<sup>41</sup>.

Comme nous l'avons dit au chapitre précédent, la limite et l'illimité sont des principes complémentaires qui existent l'un par rapport à l'autre. Que ce soit pour les corps sensibles ou pour les formes géométriques, la forme ou la figure est toujours ce qui limite une matière. Mais, tandis que pour Aristote les formes géométriques n'existent pas indépendamment des formes sensibles, sinon seulement conceptuellement, pour Proclus le point de vue du sujet suppose aussi le point de vue de l'objet, c'est-à-dire que ces formes conceptuelles sont la réflexion mentale de réalités qui existent par elles-mêmes et qui sont propres à l'ordre de l'Âme du monde, où les principes de la Limite et de l'Illimité agissent également à titre de principes. C'est d'ailleurs pourquoi la plus grande partie du Prologue de Proclus à l'*In Euclidem* est consacrée à montrer comment les lois de la mathématique générale révèlent les caractères essentiels de l'ordre de l'Âme, intermédiaire entre l'Esprit et la Nature et tenant à la fois de l'un et de l'autre.

#### *Rapport du point et de l'espace*

Les rapports de l'éther et du chaos se manifestent dans le cas du point principe et de l'étendue homogène indéterminée. Mais alors, comment le point se joint-il au substrat de l'espace, à l'étendue isotrope, en vue de réaliser l'espace géométrique? La

---

<sup>41</sup> Cf., René Guénon, *Le règne de la quantité et les signes des temps*, ch. III. À ce sujet, l'auteur rappelle l'image des rayons du soleil : « Les rayons solaires font apparaître les choses qu'ils éclairent, les rendent visibles, donc peuvent être dits symboliquement les « manifester »; si l'on considère un point central dans l'espace et les rayons émanés de ce centre, on pourra dire que ces rayons « réalisent » l'espace, en le faisant passer de la virtualité à l'actualité, et que leur extension effective est, à chaque instant, la mesure de l'espace réalisé. Ces rayons correspondent aux directions de l'espace proprement dit... » (*Ibid.*, pp. 43-44).

difficulté réside principalement dans le fait que le point en lui-même est indivisible, sans parties et inétendu, tandis que l'espace est multiple, divisible et étendu. En effet, pour que l'espace existe, il faut déjà qu'il y ait dualité. Dès lors, la question est celle des rapports de l'un et du multiple. En particulier, il s'agit pour nous de souligner le rapport établi par Proclus entre le point principe de l'espace, et qui par conséquent ne fait pas partie de l'espace, et la multitude des « points », ou plutôt, puisque le point n'est pas une grandeur et qu'une somme de points ne peut former de grandeur, la multitude innombrable des *éléments de distance* entrant dans la composition des grandeurs. Il est à remarquer d'ailleurs que la question de la production de l'espace à partir du point n'est pas seulement conceptuelle, puisque, comme nous venons de le voir, elle se rapporte à l'ordre de l'Âme du monde. En d'autres termes, il s'agit de savoir comment l'espace géométrique est une « procession » à partir du point, une « conversion » vers le point et un « repos » dans le point, conformément aux principes de la causalité établis par Proclus.

On sait que le point est le principe de l'espace et, comme le dit Euclide dans sa première définition, il est sans partie. Proclus rappelle dans son commentaire (*In Euclid.*, 85.1) que les géomètres procèdent communément par négation en montrant que la limite de deux volumes est une surface, la limite de deux surfaces une ligne et la limite de deux lignes un point. Or, le point, étant principe de l'espace, doit contenir virtuellement en lui-même l'espace tout entier : « Étant une limite, le point préserve son être lorsque les choses reçoivent de lui une participation. Mais, puisque le point inclut secrètement l'illimité, il cherche à se communiquer dans toutes les choses qu'il limite et est présent en eux indéfiniment » (*ibid.*, 88.20). L'espace tout entier est

inclus sur le mode du repos (μονή) dans sa cause, le point principal. Et si l'espace procède de sa cause (πρόοδος), il se convertit à la fois vers sa cause (ἐπιστροφή).

Mais, pour le réaliser, il doit en quelque manière se situer dans l'espace; or, ceci se produit, selon Proclus, par une sorte d'extension du point. En effet, bien que « dans la région supérieure le point soit absolument sans parties » (*ibid.*, 88.2), le point projeté dans une matière est altéré, car toutes les limites, dans cette situation, « s'abandonnent aux choses qu'elles limitent », de telle sorte que « l'indivis partage l'existence divisible et l'inétendu l'étendu... l'idée du point finit par acquérir un caractère corporel et étendu » (*ibid.*, 87.1). Autrement dit, de même que le point d'encre à l'extrémité de la plume acquiert une extension sur le papier, de même l'indivisibilité du point devient moins stricte « comme s'il buvait la nature partageable des réalités inférieures » (*ibid.*, 92.25). Les « points » entrant dans la composition du continu ne sont donc pas, pour Proclus, absolument sans parties, mais ont au contraire une extension, ce qui revient à dire qu'ils ne sont pas des points, mais, impliquant la dualité, ils sont plutôt des relations de distance. C'est, pourrions-nous dire, la distance infinitésimale entre deux extrémités qui est l'élément par lequel est formé le continu, tandis que l'unité du point primordial est au-delà de la condition spatiale, étant indivisible et sans parties.

Ceci permet peut-être de résoudre la difficulté de savoir comment le point, qui est sans parties, peut générer l'espace. Certes, ce ne peut être par simple addition de points, puisqu'une somme d'éléments inétendus ne pourra jamais constituer une grandeur. Dans cet ordre d'idées, René Guénon<sup>42</sup> a remarqué que lorsqu'on pousse la

---

<sup>42</sup> Cf. *Le symbolisme de la croix*, Paris, Guy Trédaniel éditeur, 1996, ch. XVI.

division de l'étendue aussi loin que possible, ce n'est pas au point qu'on aboutit, car alors on sortirait de la condition spatiale dont le point est le principe, mais à la plus petite étendue possible, qui est la distance élémentaire entre deux points immédiatement voisins, c'est-à-dire une « distance infinitésimale ». Souvenons-nous en effet que le point véritable est sans parties, une absence d'étendue, et que la somme d'éléments inétendus ne peut aucunement constituer une grandeur, tout de même que la somme de zéros ne fait jamais rien d'autre que zéro<sup>43</sup>. Pour qu'il y ait étendue, il faut donc qu'il y ait déjà dualité, et cette dualité est une relation de distance. Même si on dit que ces deux points sont situés dans l'espace, ils ne sont pas des parties de la distance, puisqu'ils en sont les extrémités ou les limites, de sorte que « c'est la distance qui est le véritable élément spatial »<sup>44</sup>. Remarquons que la distance est envisagée ici sous le rapport de la relation entre deux points, non sous le rapport quantitatif de la grandeur distance; ceci est vrai déjà pour une ligne de grandeur quelconque, *a fortiori* en est-il ainsi pour une distance infinitésimale qui, n'ayant pas de quantité définie, apparaît dès lors comme une pure relation, c'est-à-dire une dualité. Cette distance est donc réalisée lorsque le point se polarise et produit ainsi,

<sup>43</sup> Tel est aussi le sens des premières démonstrations d'Aristote au livre VI de la *Physique*, où il montre que le continu n'est pas composé d'indivisibles et que tout continu est toujours divisible en parties divisibles (231a20-231b20).

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.133. « ... les points ne sont pas des éléments ou des parties d'une ligne, et les véritables éléments linéaires sont toujours des distances entre des points, qui en sont seulement des extrémités. C'est d'ailleurs ainsi que Leibnitz lui-même envisageait les choses à cet égard, et ce qui fait précisément, suivant lui, la différence fondamentale entre sa méthode et la « méthode des indivisibles » de Cavalieri, c'est qu'il ne considère pas une ligne comme formée de points, ni une surface comme composée de lignes, ni un volume comme composé de surfaces : points, lignes et surfaces ne sont ici que des limites ou des extrémités, non des éléments constitutifs. Il est évident que des points, multipliés par quelque quantité que ce soit, ne pourraient jamais produire une longueur, puisqu'ils sont rigoureusement nuls sous le rapport de la longueur; les véritables éléments d'une grandeur doivent toujours être de même nature que cette grandeur, quoique incomparablement moindres : c'est ce qui n'a pas lieu avec les indivisibles... » (René Guénon, *Les principes du calcul infinitésimal*, Paris, Gallimard, 1946, pp. 58-59). Sur la signification de la distance infinitésimale, voir aussi Enrico Barazzetti, *L'espace symbolique*, Paris, Archè/La Nef de Salomon, 1997, chap. I.

comme le dit Proclus, « la première et la plus simple distance » (*In Euclid.*, 96.17), laquelle est un « écoulement du point » (*ibid.*, 97.7), c'est-à-dire ce que l'on appellerait aujourd'hui une distance infinitésimale ou aussi petite qu'on le veut sans qu'elle soit un point<sup>45</sup>. Voilà semble-t-il, l'origine de la théorie des lignes insécables qu'Aristote attribue à Platon<sup>46</sup>. Il est clair pour Proclus que c'est la dualité qui « produit la transformation en longueur », (*ibid.*, 99.2) et que cette dualité procède du point, ~~tout~~ de même que la dyade procède de la monade. ✓

C'est pourquoi on peut distinguer dans le point, que ce soit le point comme principe de l'espace ou encore tous les points virtuels de l'espace homogène en lesquels il est susceptible de s'identifier, un aspect « essence » (*in seipso sistens*) et un aspect « substance » (de *sub-stare* ce qui se tient dessous). En effet, selon Proclus, il en est du point comme du nombre, qui dans un aspect est une essence productrice et dans un autre une substance sous-jacente (*ibid.*, 93.1); et c'est par cet aspect de substance que le point partage la nature de la dualité, étant donné que « l'idée de la ligne est... incluse dans le point » (*ibid.*, 95.15) et que la ligne est une représentation de la substance, de l'indétermination potentielle et de l'illimité, laquelle peut dès lors être prolongée indéfiniment (*ibid.*, 107.12). Mathématiquement, cet élément de distance, cette quantité infinitésimale, ne forme pas le continu par somme arithmétique, mais par somme intégrale, puisque de tels éléments sont en multitude

<sup>45</sup> Comme le note le mathématicien Enrico Barazzetti, en usant du langage infinitésimal, on retrouve les notions pythagoriciennes de l'unité en position et de la polarisation du point par diérèse : cf. *ibid.*, Paris, Archè/La Nef de Salomon, 1997, p. 30.

<sup>46</sup> Cf. *Métaphysique*, 992a20-22. Du moins, comme le note M. Barazzetti, la notion de quantité infinitésimale, que l'on retrouve chez les pythagoriciens d'une certaine manière dans celle de la polarisation du point par diérèse, permet seule d'éviter la conception atomiste. De sorte que, si notre interprétation de la « ligne insécable » chez Platon est bien celle-ci, elle n'est aucunement réductible à une théorie atomiste, contrairement à ce qu'il laisse entendre M. Pellegrin en affirmant qu'elle serait aussi sous-entendue par la théorie pythagoricienne des indivisibles (cf. son introduction à la *Physique* d'Aristote, *op.cit.*, p. 54). ✓

que

innombrable. Tel est donc le paradoxe de la notion de point : en acte, il est la limite de l'espace, en puissance il forme une relation de distance, un élément continu.

Jusqu'à maintenant, nous avons abordé le point de vue selon lequel l'espace est produit par le point, c'est-à-dire le point de vue de la procession. Tel est le sens que Proclus donne à la ligne comme « écoulement du point », puisqu'alors la ligne est définie par rapport au point, sa cause productrice : « en effet, le point est la cause de la ligne car, bien que sans parties, le point est la cause de toutes les choses divisibles [dont la ligne est le type] ». C'est pourquoi « l'écoulement indique son développement et sa puissance productrice qui pénètre toutes les dimensions, sans que ceci ait pour effet une diminution de son être », puisque c'est par son activité non-agissante qu'il réalise l'espace, « c'est en demeurant en lui-même qu'il réalise toutes les choses divisibles » (*ibid.*, 97.11-97.16). En envisageant ainsi le processus ontologique de la procession de l'espace à partir du point, et en particulier la ligne qui est une image de la procession de la multiplicité à partir de l'unité, ou de l'illimité à partir de la Limite, il est bien entendu qu'il s'agit d'un aspect seulement de la contingence spatiale, auquel répond le point de vue inverse de la conversion vers l'Un, représenté géométriquement par le cercle. Dans celui-ci, l'illimité, représenté par la circonférence, est parachevé par le centre en convergeant vers lui. Proclus rappelle à ce sujet l'enseignement d'Orphée, selon lequel « l'illimité se meut en cercle sans relâche » en cherchant à revenir vers sa cause (*In Eucl.*, 155.18). Ainsi, tandis que la ligne droite représente le déploiement du multiple à partir de l'un, la ligne circulaire représente à l'inverse la conversion du multiple vers l'un.

Enfin, Proclus envisage l'espace en tant qu'indifférencié dans sa cause, en état de repos<sup>47</sup>. Parlant du cercle dans sa cause paradigmatique, Proclus écrit que, tout comme le cercle géométrique, qui présente simultanément le point, les rayons et la circonférence, de même aussi dans sa cause, mais sans que ceci implique une spatialisation quelconque, puisque la possibilité spatiale s'y trouve à l'état indifférencié : par conséquent, « ils sont tous unis ». De sorte que, « si on y prend ce qui correspond au centre, on y trouvera tout; si on examine la procession partant du centre, on trouvera également qu'il contient tout, et il en sera de même pour la conversion ». Le cercle véritable « se déploie de lui-même, se limite lui-même et est en acte par rapport à lui-même... à la fois un et plusieurs... au repos, se déploie et revient sur lui-même » (*ibid.*, 154.11). Par conséquent, un tel cercle « causal », contient en son centre la circonférence et la circonférence le centre, de sorte qu'il y a assimilation réciproque de l'un et de l'autre. Par conséquent, selon Proclus, la réalité spatiale est un tissu, elle forme une unité telle qu'il n'est pas possible de considérer une multiplicité comme irréductible à l'unité primordiale : bien plus, selon le schéma de la causalité de Proclus, l'espace n'est jamais véritablement sorti de sa cause, sinon seulement de façon illusoire.

---

<sup>47</sup> Il est à remarquer que le cercle est particulièrement approprié pour représenter l'état de repos dans la cause, puisque « partout le cercle a primauté sur les autres figures » (*In Eucl.*, 148.5). Rappelons d'ailleurs que le cercle est aux figures à deux dimensions ce que la sphère est aux figures à trois dimensions, de sorte que c'est le cercle ou la sphère qui possède la primauté pour la représentation de la possibilité spatiale. En particulier, le cercle comprend les trois points de vue de la manifestation selon Proclus : le centre représente le repos, les rayons à partir du centre représentent la procession et la circonférence représente la conversion vers le centre. Nous disons ceci parce que la possibilité spatiale, en tant que contenu dans sa cause, ne possède pas de forme déterminée : le cercle ou la sphère est ici approprié parce qu'elle est précisément la forme la moins spécifiée de toutes.

### *La réalité de l'indivisible*

S'il n'y avait de point subsistant par soi au principe de l'espace, ou de présent indivisible ayant droit au même titre pour le temps qui, avec l'espace, forme une seule réalité, le devenir ou le mouvement serait contradictoire. L'existence d'une réalité indivisible au principe du temps peut se démontrer par une vérification successive de propositions contradictoires, étant donné que le principe de non-contradiction pose qu'une chose et son contraire ne peuvent être vrais à la fois et sous le même rapport. Nous allons montrer en particulier qu'une conception telle que celle de Guillaume d'Ockham est fautive en ce que, cherchant à démontrer qu'il n'existe pas un tel indivisible, il est conduit par là même à rendre impossible le devenir.

Selon Guillaume d'Ockham, il est possible de prouver qu'il n'existe pas une telle réalité indivisible au principe du temps ou de l'espace : selon lui, le présent n'a pas d'existence à proprement parler et l'indivisible n'est en quelque sorte qu'une fiction géométrique. Voici son argument : soit X qui divise en un point un mouvement passé non-A et un mouvement futur A. Il se produira la chose suivante, qu'en X non-A et A seront vrais à la fois et sous le même rapport. Par conséquent, selon cet argument, X n'est pas indivisible. C'est pourquoi Guillaume d'Ockham propose de considérer le point X non comme indivisible au sens rigoureux, mais comme une « façon de parler », de sorte qu'il ne peut intervenir dans une proposition bien formée et qu'il faudrait plutôt considérer le point comme une abréviation pour dire « ligne non étendue davantage »<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Cette question est plus particulièrement traitée par Ockham dans sa discussion de la transsubstantiation, dans son ouvrage *De sacramento altaris* : cf. John Murdoch, « William of Ockham and the Logic of Infinity and Continuity »; et Eleonore Stump, « Theology and Physics in *De sacramento altaris* : Ockham's Theory of Indivisibles », dans *Infinity and Continuity in Ancient and*



Pourtant lorsqu'on examine attentivement cet argument, la conclusion à tirer n'est pas que X n'est pas indivisible et que l'indivisible n'existe pas, mais plutôt que si X est indivisible, il ne fait pas partie du continu, car, étant indivisible, il est d'une nature essentiellement autre que le continu dont il est le principe; ceci est manifeste si nous renversons l'argument d'Ockham, en reprenant sa conclusion comme hypothèse. En effet, posons au contraire que X n'est pas indivisible, mais un certain moment compris entre non-A et A, c'est-à-dire considérons que X n'est pas indivisible au sens rigoureux, ainsi que le dit Ockham. Dans cette hypothèse, le mouvement demeurera contradictoire, car si X est un intervalle de temps, il sera impossible de déterminer un moment par lequel il y a eu passage de non-A à A, puisque cet intervalle, aussi petit qu'on le suppose, peut encore être divisé. Par conséquent, le mouvement de non-A à A n'a jamais eu lieu. Cette supposition d'Ockham est donc absurde, puisqu'elle conduit à nier le mouvement. Ce que son argument prouve en réalité, comme nous l'avons dit, c'est que le point X en tant qu'indivisible ne fait pas partie du continu. Il est à remarquer d'ailleurs que le rapport entre non-A et A ne peut être dit contradictoire qu'en tant qu'il est un rapport de succession temporelle, qui se traduit par une succession logique dans les arguments présentés. Cependant, le présent X n'est pas contradictoire, puisqu'il n'est nullement un rapport entre le passé et l'avenir, ce qui revient à dire qu'il n'est pas une dualité, mais bien un indivisible.

Si nous avons repris la position d'Ockham, selon laquelle le point n'existe pas à proprement parler, c'est qu'elle correspond à peu de choses près à ce que deviendra la conception moderne. Comme le dit Desanti, pour arriver à la conception moderne

du point « il fallait rompre avec la présupposition substantialiste traditionnellement attachée au concept d'élément. Qu'un point soit quelque chose qui n'est rien, voilà qui passait pour impensable. C'est pourtant ce qu'il fallait penser »<sup>49</sup>. C'est encore ce que souligne Ananda K. Coomaraswamy, quand il écrit que la conception moderne méconnaît la conception traditionnelle en rejetant la notion de présent indivisible, en tant que cette conception moderne, sur laquelle insiste Whitehead, soutient que « le passé et l'avenir se joignent et se mélangent dans <sup>un présent mal défini</sup> une définition malade du présent [ill-defined present] »<sup>50</sup>. Whitehead ne croyait peut-être pas si bien dire en parlant d'une conception « malade » de l'instant, car cette conception, ainsi que nous l'avons signalée, demeure contradictoire et conduit, comme nous l'avons vu plus haut, à nier le devenir. Un tel « présent malade », écrit en effet Coomaraswamy, doit toujours consister en une dualité dont le présent véritable, le « présent sain », constitue la limite (*ledge*), qui détermine le passé et le futur sans l'interrompre, car « il ne possède aucune durée et n'est pas une partie du temps »<sup>51</sup>.

Ockham prétend établir le même type de démonstration pour le point. Dans ce cas, on doit considérer la ligne en elle-même et non plus en tant qu'elle représente un mouvement. Non-A et A expriment alors une sorte de succession logique, non un rapport chronologique, bien que sous le rapport du tout ils soient présent<sup>s</sup> simultanément : cela signifie que toute partie de non-A n'est pas une partie de A et inversement. Non-A et A ne sont plus des contradictoires, où l'un est nécessairement vrai tandis que l'autre est faux, mais des contraires, en tant qu'ils représentent deux

<sup>49</sup> Cf. article *Infini*, dans *Encyclopedia Universalis*, Paris, 1990, tome IX, p. 1121.

<sup>50</sup> Cité dans Coomaraswamy, *Time and Eternity*, 2001, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, p. 18, n.20. Nous soulignons.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

ensembles mutuellement exclusifs envisagés distinctement. La relation de contrariété pose que si non-A est vrai, alors A est faux et inversement, mais on ne peut pas déduire de la fausseté de non-A, la vérité de A et inversement, car il est possible que non-A et A soient également faux. Or, cela se produit précisément au point X, qui pour cette raison n'est pas une partie de la ligne. X est donc indivisible.

À cet égard, il est bon de remarquer que nous ne sommes pas dans le cas où il s'agit de deux ensembles composés d'une collection d'éléments, dont certains seraient également compris dans l'un et l'autre, puisque par hypothèse ces indivisibles sont supposés être tous de même nature, s'ils doivent former une ligne. Car, si la ligne était « composée » de tels éléments atomiques, pendant que certains indivisibles seraient vrais de non-A et faux de A et inversement, il y aurait un certain indivisible X qui aurait l'étrange propriété d'être vrai à la fois de l'un et de l'autre. Mais, si X est à la fois vrai de l'un et de l'autre, c'est parce qu'il n'est pas de même nature que non-A et A. Or, ces derniers sont des parties de la ligne. Donc, X n'est pas une partie de la ligne. La différence de nature est précisément celle qui existe entre l'indivisible et le divisible. Et X doit exister d'une certaine manière, sans quoi non-A et A ne se rejoindraient jamais pour former une ligne continue.

Prenons le cas plus sensible d'un cercle dont une ligne I coupe la surface en deux parties égales, dont l'une est noire (désignée par M) et l'autre blanche (désignée par N). Tout en formant deux ensembles distincts, ils doivent pourtant se rejoindre, si les couleurs noire et blanche doivent remplir la totalité du cercle. Si M et N étaient « composés » de parties indivisibles de couleur respectivement noire et blanche, aucune partie M ne serait N et inversement, cependant qu'il y aurait une certaine

partie I qui devrait être à la fois blanche et noire. Par conséquent, I ne peut pas être de même nature que M et N. Or, M et N sont respectivement blanc et noir, donc I n'est ni blanc ni noir. Par conséquent, il n'est pas continu dans le sens de la largeur, car la ligne est en effet étendue selon une seule dimension. S'il est vrai que la ligne en question est indivisible dans le sens de la largeur au même titre que le point est indivisible selon toutes les dimensions, c'est pourtant de telles réalités qui assurent la continuité. Si nous reprenons l'argumentation de Proclus contre les stoïciens que nous avons rappelée plus haut, loin d'être seulement adventices aux grandeurs, les limites des corps et des figures sont plutôt immanentes à ces dernières, c'est-à-dire que leur présence au continu n'est pas contradictoire avec la possibilité de division indéfinie des grandeurs.

Tous ces arguments ne sont en somme que des applications spéciales des rapports entre la multiplicité et l'unité. Dans son commentaire sur Euclide, Proclus nous dit dans le même sens que nous pouvons avoir une perception visuelle de la ligne en observant la délimitation des parties obscures et éclairées de la Terre et de la Lune, car ce qui s'étend entre les deux régions est inétendue en largeur mais non pas en longueur, puisqu'elle s'étend entre la lumière et les ténèbres (*In Euclid.*, 100.14). Ce faisant, Proclus met en rapport le symbolisme mathématique de la limite des grandeurs géométriques avec la conception cosmologique grecque selon laquelle la Lune est la limite du monde de la génération et de la corruption et correspond donc au point de jonction avec la vie éternelle<sup>52</sup>. En effet, le monde de la corruption lui-même

---

<sup>52</sup> La vie éternelle échappe aux vicissitudes de la naissance et de la mort parce qu'elle en est la limite commune. Dans le même ordre d'idée, M. Pellegrin a rapporté le commentaire de Simplicius au passage de la *Physique* (250b10-15), où ce dernier distingue entre une « sorte de vie » sans fin qui, tout en échappant à la génération et à la corruption, n'est cependant pas la Vie au sens absolu, puisque cette

peut encore être représenté par une ligne indéfinie, comme nous l'avons souligné plus haut au sujet de la ligne comme image de la potentialité et de l'illimitation. La perpendiculaire tracée à partir d'un certain point et qui touche la ligne en un point est alors, pour Proclus, une représentation d'états de l'être qui sont au-delà de la naissance et de la mort. Que l'on envisage la perpendiculaire dans un sens ascendant ou descendant, il s'agit de la vie en tant qu'elle s'élève vers l'être (le point à l'extérieur de la ligne) ou qui procède de l'être : « Si la ligne indéfinie est un symbole du monde de la génération, du changement sans fin et indéterminé, et même de la matière sans forme ni limite, si le point qui repose à l'extérieur est une image de l'être sans parties et dépourvue de toute matière, alors, certainement, la perpendiculaire est un symbole de la Vie procédant de l'Un indivisible vers le monde de la génération » (*In Euclid.*, 291.4-5). Dans la suite de ce passage, Proclus ajoute encore qu'une telle perpendiculaire ne peut être tracée qu'au moyen de cercles et le cercle est encore une image du Ciel. La perpendiculaire est évidemment l'*Axis Mundi*, souvent représenté par un « Arbre de Vie » aux multiples branches et qui, planté au milieu de la Terre, répand une eau ou une lumière céleste, et c'est un symbole similaire que Proclus a en vue ici<sup>53</sup>.

---

vie est un mouvement perpétuel et n'échappe donc pas au changement et à un certain devenir. Cf. Aristote, *Physique*, *op. cit.*, p. 383, n. 2. Simplicius écrit en ce sens que la vie au sens absolu « est au mouvement naturel ce que l'âme est à la nature », plus précisément, ajouterions-nous avec Aristote, « l'intellect de l'âme » (223a25). Il s'agit bien entendu de la distinction entre l'éternité et la perpétuité, rappelée par Boèce notamment, dans un passage célèbre de sa *Consolation de philosophie* : « *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* » (V, 6, 4), c'est-à-dire que l'éternité est au-delà du changement et du devenir.

<sup>53</sup> Dans son commentaire sur l'*Alcibiade*, Proclus écrit notamment que « le Bien... dispense [aux êtres] les conceptions de biens » (2, 10-15), et le mot que Segonds traduit par « conceptions » (ἐποχετεύσεις) comporte dans son verbe correspondant, comme il le précise, l'image « d'un Dieu arrosant de ses dons notre monde stérile » (cf., *Sur le premier Alcibiade de Platon*, (éd. et trad., A.-P. Segonds) vol. I, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 126 n.5).

La ligne horizontale, en tant qu'elle est une image de la potentialité, peut encore être symbolisée par un fleuve, qui est alors le « courant des formes », lesquelles formes sont produites par le rayon céleste sur ce plan de réflexion. Cette production des formes est alors le résultat de la mesure des êtres par l'Intellect<sup>54</sup>, lequel est précisément assimilé par Proclus, à la suite de Platon, au Soleil intelligible et à ses rayons<sup>55</sup>. Une telle mesure peut encore être représentée par un triangle ayant pour base la ligne du monde de la génération, pour sommet le point du Soleil spirituel, et dont les côtés adjacents sont les rayons qui mesurent la manifestation des formes (la perpendiculaire est alors la hauteur de ce triangle). Dans ce cas, la base n'est pas une ligne indéfinie, puisqu'elle est déterminée par les rayons du Soleil (les côtés adjacents du triangle); et c'est là une nouvelle illustration de ce que le monde n'est pas infini au sens ordinaire de cette expression.

Mais, si cette ligne n'est plus reliée au sommet, c'est-à-dire lorsque le principe est « perdu de vue », elle peut être indéfinie, et alors elle pourra représenter, notamment, le fleuve *Léthé*, que boivent les êtres qui errent, selon le mot de Proclus, dans le monde de la génération et de l'oubli. Il s'agit bien entendu de l'oubli de l'être, dont Platon nous exhorte à nous ressouvenir<sup>56</sup>. En effet, la conscience individuelle

---

<sup>54</sup> Dans le passage cité de la note précédente, Proclus écrit en effet que l'Intellect « mène les êtres en ordre et pourvoit chacun de la mesure [μέτρον] appropriée d'être ». Ceci montre à l'évidence que la notion de mesure, qui est d'ordre quantitatif, est ici transposée dans un sens supérieur pour parler du processus de manifestation des êtres à partir du principe. Nous retrouvons ici la distinction de Proclus entre les nombres intelligibles et les nombres sensibles ou encore la notion du point-limite ayant d'une certaine manière un aspect essentiel et un aspect substantiel.

<sup>55</sup> En ce sens, il faudrait distinguer entre l'Esprit et l'intellect, le premier étant représenté par le Soleil en lui-même et le second par l'un ou l'autre de ses innombrables rayons. Dans notre représentation, l'Esprit ou le Soleil est le point à l'extérieur de la ligne et son rayon, représentant l'intellect ou la vie, est la perpendiculaire qui touche en un point indivisible la ligne horizontale du monde de la génération.

<sup>56</sup> De fait, le nom grec de ce fleuve, Λήθη, est le contraire de ἀλήθεια, le vrai, le « désoubli », donc le re-souvenir, qui est aussi la voie divine (ἀλήθεια) – cf. Platon, *Cratyle*, 421b. Dans la mythologie grecque, *Léthé*, personnification de l'oubli, est fille de la discorde, cette Éris qui, n'étant pas invitée au

prise en elle-même est encore un certain continu dans lequel on peut envisager une succession indéfinie d'états de conscience, une série indéfinie de ruptures d'équilibre, en tant que nous considérons ces états comme se déroulant dans le temps. La raison, la *ratio*, n'est alors que le rapport du « moi » et du « ceci », la prise de conscience de « moi-même comme un autre », lequel rapport peut être réduit autant qu'on le voudra sans jamais pouvoir parvenir à un dernier terme, si ce n'est en sortant du domaine de la conscience individuelle elle-même, de la même manière dont la division de la ligne est indéfinie (cette variation indéfinie étant d'ailleurs en dehors du champ de la « conscience claire et distincte »), tandis que le point limite, n'étant pas une partie de la ligne, est en dehors de cette division. C'est pourquoi l'intellect (le *nous*) est essentiellement autre que la raison (la *dianoia*); et quelque extension que l'on donne à la notion de raison, quelque étendue que l'on suppose à la conscience individuelle, elle ne pourra jamais être confondue avec l'intellect, au regard <sup>duquel</sup> ~~de laquelle~~ elle s'efface, n'étant sous ce rapport qu'une pure nullité. Mais, à l'inverse, c'est cet intellect qui est au principe de la conscience, donc au point de jonction du moi avec le Soi, ~~(tout)~~ de même que le point est au fondement de l'espace<sup>57</sup> et le présent éternel, au fondement du temps<sup>58</sup>.

---

mariage de Thétis et de Pélée, jette la « pomme d'or » qui provoque la Guerre de Troie. Le mythe est dit le produit d'une « mentalité prélogique », mais en quel sens doit-on l'entendre?

<sup>57</sup> *A contrario*, il semble donc qu'il y ait une sorte de parallélisme entre le rationalisme et l'atomisme, qui suppose <sup>vous</sup> deux l'illusion d'une irréductibilité de la multiplicité à l'unité.

<sup>58</sup> En d'autres mots, ce qui limite le domaine de la psychologie est en dehors de la psychologie, limite qui ne peut être atteinte par la voie de l'introspection, car cette dernière n'est que l'analyse d'une succession quelconque d'états de conscience. C'est pourquoi aussi une conception comme celle du « monde de la vie » de Husserl ne résout nullement le problème de la connaissance en tant que dualité apparemment irréconciliable entre sujet et objet, puisque les deux termes de l'alternative demeurent intacts même si on cherche à transférer l'un dans l'autre, car ils ne sont pas réductibles de cette manière. Dans une telle conception, nous demeurons prisonniers du cercle de l'ego, d'un « cercle phénoménologique ». On peut répéter les mêmes considérations au sujet de la philosophie en tant que tendance constante vers la sagesse, laquelle ne fait pourtant pas partie de la philosophie. Ce qui est bien différent, avouons-le, de la conception de Deleuze, selon qui la philosophie moderne (par

En tant que l'unité inclut secrètement de telles multitudes, la succession est alors changée en simultanéité. Dans son commentaire sur Euclide, où il est question de la sphère céleste et du « Fuseau de la nécessité » (qui est l'*Axis Mundi* de notre figuration précédente), Proclus écrit que « les centres et les pôles de toutes les sphères célestes symbolisent les oiseaux divins sans nuque [ $\iota\upsilon\gamma\gamma\upsilon\kappa\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}\nu$ ] » (91.3). Comme le rappelle la IV<sup>e</sup> Ode pythique de Pindare, cet oiseau fut fixé au centre « d'une roue à quatre rayons que rien ne saurait briser », car un être, s'il est vraiment placé au centre des quatre directions de l'espace, doit pouvoir les embrasser toutes simultanément, et c'est pourquoi il n'a pas de nuque, tout de même que la nuque est le support de la tête, dans laquelle on situe traditionnellement le mental.

Voilà pourquoi Proclus précise toujours que l'indivisible ne fait pas partie du divisible. Car les contraires ne se réduisent pas à l'unité sur le même plan, mais toujours ils sont réduits dans un troisième terme qui leur est supérieur. Nous l'avons souligné à la fois pour les trois continus de l'espace, du temps et de la conscience, lesquels ne peuvent pas ne pas être réductibles à l'unité. En tant que limite commune de tout, l'Un doit être en dehors du domaine de ce qu'il limite, et c'est pourquoi Proclus dit que le point inclut « secrètement » en lui-même la dualité, principe de la multiplicité.

---

opposition à la « sagesse orientale »), pour être telle, ne doit jamais parvenir à une sagesse. Ainsi, il reprend en quelque sorte la proposition de Kant qui, dans sa *Critique*, écrit que la tâche de la philosophie doit être de limiter la connaissance, de manière à l'enfermer irrémédiablement dans un certain domaine. Que ce soit encore le *cogito* cartésien, il s'agit toujours du même résultat auquel aboutit l'individualisme, en tant que celui-ci peut être défini comme la volonté illusoire d'une autonomie ou d'une indépendance à l'égard de réalités supérieures.



*Les différentes notions de tout et la contradiction d'un « infini en acte »*

Par ailleurs, l'examen de la notion de tout chez Proclus éclaire aussi certains débats qui ont eu cours au Moyen âge, au sujet de l'impossibilité d'un « infini en acte », c'est-à-dire d'une multiplicité achevée sous le rapport des parties en lesquelles un tout est virtuellement et indéfiniment décomposable. Cette impossibilité réside dans ce qu'on dit être l'« axiome » selon lequel le tout est plus que ses parties, lequel n'est nullement un axiome si on entend par là qu'il est indémontrable, puisqu'au contraire on peut démontrer que la suspension de ce jugement conduit à des contradictions insolubles. En effet, selon la position généralement admise depuis Aristote au moins, et dans laquelle se range bien évidemment Proclus comme nous allons le voir, un tout véritable, pour être tel, doit être antérieur à ses parties, c'est-à-dire que les parties ne doivent pas être conçues comme données distinctement sous le rapport du tout, comme aussi sous le rapport des parties si celles-ci doivent elles-mêmes être des tous relativement à d'autres parties et ainsi de suite indéfiniment.

Rappelons à cet égard que dans les *Éléments de théologie* (prop. 66 à 69), Proclus distingue trois sens du tout : le « tout antérieur à ses parties » (πρὸ τῶν μερῶν), le « tout de parties » (ἐκ τῶν μερῶν) et le « tout dans la partie » (ἐν τῷ μέρει). Car, nous pouvons considérer d'abord le tout dans son principe causal, en dehors et indépendamment de ses parties, auquel cas il s'agit d'une réalité indivisible. Nous en avons vu un exemple plus haut dans la conception de l'espace en tant qu'inclus en repos dans sa cause. Mais, nous pouvons considérer encore le tout sous le rapport de ses parties, lesquelles participent de leur cause, c'est-à-dire que ces parties sont gouvernées en quelque sorte par la « loi » du tout. Dans ce dernier cas, il

s'agit de deux notions différentes de la totalité (prop. 67). Selon une première notion, le « tout de parties », il s'agit d'un tout formé de l'ensemble simultané de toutes ses parties et amoindri par la soustraction de n'importe laquelle. Ou bien il s'agit d'un « tout dans la partie », c'est-à-dire que nous voyons le tout dans chacune de ses parties prises à part, chacune étant un tout partiel, en raison de sa participation au « tout de parties ». Comme l'a bien noté Dodds<sup>59</sup>, ces distinctions sont parallèles à celle de la participation et de l'existence. D'une part, chaque réalité peut être conçue soit dans sa cause imparticipable, soit comme réalité participée, soit enfin comme participant (prop. 23, 24). D'autre part, chaque réalité peut être conçue dans sa cause, dans son ordre propre, ou encore par participation (prop. 65). Le « tout de parties » correspond bien à l'idée d'un tout participé, puisque le « tout dans la partie » est un tout dans la mesure où il participe au « tout de parties » (prop. 68). Il s'agit donc d'un tout dont les parties sont elles-mêmes des tous par participation de la totalité dont elles sont des parties quelconques, et sans laquelle ces parties n'existeraient pas comme tout en acte, sinon seulement en puissance et virtuellement. Un tel tout est alors réalisable par une méthode comparable à celle d'une somme intégrale<sup>60</sup>. Il est facile après cela de constater que c'est à un tel tout que nous avons affaire lorsqu'il est question d'une réalité continue.

Le « tout de parties » est encore un tout continu par opposition à un tout discontinu, c'est-à-dire un *ens rationis*, une collection d'objets dont on dit qu'il est un certain tout seulement dans la mesure où nous le pensons tel, de sorte qu'il est comparable à une totalité formée par un procédé similaire à une somme arithmétique.

<sup>59</sup> Dodds, E.R. (ed./trad.), *The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon, 1963 [1933], p. 237.

<sup>60</sup> Le calcul intégral « consiste à calculer les limites de sommes d'éléments dont la multitude croît indéfiniment en même temps que la valeur de chacun d'eux décroît indéfiniment... » (*ibid.*, 77).

Ce dernier sens du tout est signalé par Proclus lorsqu'il parle d'un tout dont les parties ne sont pas des tous (prop. 69), ce qui a amené Dodds à distinguer encore entre un tout « organique » et un tout « mécanique », dont la partie est par exemple un mouton dans un troupeau<sup>61</sup>.

Le « tout de parties » continu, c'est par exemple un cercle, figure visiblement fermée, donc achevée et limitée (et d'ailleurs indivisible dans sa cause principale, comme totalité antérieure à ses parties); et les parties en lesquelles il est divisible ne sont pas données distinctement à l'avance. Ce qui est donné en acte ne sont pas les parties, mais seulement le tout achevé et fini. Par conséquent, c'est à un tel tout, immanent à chacune de ses parties, puisque ces parties sont des « tous dans la partie », que s'applique la règle selon laquelle le tout est plus que les parties en lesquelles il est virtuellement décomposable. La raison d'une telle loi apparaît immédiatement : ~~Par~~ si un tout continu est indéfiniment divisible, alors il ne peut pas être composé à la manière d'une somme arithmétique, puisqu'il ne possède pas de derniers éléments. De plus, chacune des parties en lesquelles le tout est virtuellement divisible doit elle-même inclure une certaine indéfinité, puisque, étant elles-mêmes des totalités, elles sont indéfiniment divisibles. ✓

Ainsi, lorsque Aristote, et Leibniz à sa suite, déclare que l'« infini » ne peut pas être un tout, qu'il est non pas ce en dehors de quoi il n'y a rien, mais au contraire ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose à prendre, il faut l'entendre précisément en ce sens qu'une totalité continue est inépuisable sous le rapport de ses parties lorsqu'on les distingue dans leur plurification indéfinie. Voilà encore pourquoi un « infini » de ce genre ne peut pas être en acte mais seulement en puissance,

---

<sup>61</sup> Dodds, *op. cit.*, p.237

puisque être en acte est la même chose qu'être achevée; et l'« infini en acte » suppose l'idée contradictoire d'une multiplicité achevée, c'est-à-dire épuisée précisément en ce qu'elle a d'inépuisable.

On dira encore d'une telle multiplicité qu'elle surpasse tout nombre, puisqu'elle n'a pas de derniers éléments qui seraient l'inverse de leur sommation dans le sens croissant, de sorte que, à parler rigoureusement, le nombre pur n'est pas strictement applicable au continu. D'ailleurs, il est à peine besoin de faire remarquer que déjà le nombre entier possède cette propriété d'être inépuisable : car, en vertu de la loi même de formation de la série des nombres entiers ( $N+1$ ), il n'y a pas de « nombre infini », puisque à partir de tout nombre on peut toujours en former un plus grand.

Ainsi, 1) l'infini logico-mathématique ne peut être réalisé, ne peut jamais être en acte; 2) les parties ne sont pas données distinctement, donc la division indéfinie n'est jamais en acte, mais toujours en puissance; 3) à parler rigoureusement, l'analyse du continu ne peut être traduite en termes de quantités discontinues, hypothèse qui doit nécessairement supposer des derniers éléments atomiques qui seraient complémentaires à un ou des nombres infinis.

Or, c'est précisément ces trois points fondamentaux que rejette Ockham, comme il le déclare expressément, par sa nouvelle conception du continu, laquelle est comparable à bien des égards à celle de mathématiciens comme Bernoulli<sup>62</sup>. Ockham pose qu'un tout, s'il est donné « en acte », doit aussi être en acte sous le rapport des

---

<sup>62</sup> « ... pour Bernoulli, il semble clair que la division actuelle implique l'existence simultanée de tous les éléments, de même que, si une série « infinie » est donnée, tous les termes qui la constituent doivent être donnés simultanément, ce qui implique l'existence du « *terminus infinitesimus* » » (René Guénon, *Les principes...*, op. cit., p. 56; cf. aussi ch. X).

parties, sous prétexte que ce qui existe dans la nature existe en acte, et cela apparemment sans se rendre compte que cette affirmation contient déjà une erreur, puisque la nature se déroule (*ab alio sistens*) et s'enroule (*ad aliud sistens*) entre les deux pôles de l'acte et de la puissance, sans quoi il n'y aurait pas de mouvement, c'est-à-dire que le devenir est précisément un passage de la puissance à l'acte, ce qu'est notamment le processus même de la division. Mais, cela ne l'empêche pas de déduire de cette affirmation que « toutes les parties du continu existent en acte »<sup>63</sup>. Même s'il ajoute encore dans cet argument que si « l'infinité des parties existe actuellement... elles n'existent pas en nombre déterminé [*sine certo numero*] »<sup>64</sup>, une telle conclusion n'échappe à la contradiction que pour retomber dans une autre, puisqu'une multiplicité achevée suppose qu'elle l'est entièrement en chacune de ses parties, en sorte que ces parties doivent être en nombre déterminé. Nous retrouvons alors la conception qui, dans l'ordre des quantités décroissantes, doit résoudre la contradiction : la thèse pourtant contradictoire des éléments qui ne sont pas des éléments. Outre que nous avons vu alors en quoi cette conception est contradictoire, elle est encore purement verbale de la part d'Ockham : car considérer une multiplicité comme irréductible à une unité supérieure au changement, et cela même si on ajoute, comme il le fait, qu'il n'y a pas de dernier terme à la division, c'est quand même considérer implicitement cette multiplicité comme irréductible dans chacun de ses éléments et *poser ces éléments*. Il s'agit en somme d'une variété très ambiguë d'atomisme, à savoir celle des « particules élémentaires », laquelle n'est autre que la conception contradictoire de « parties qui ne sont pas des parties ».

<sup>63</sup> Cité par J. Murdoch, *op. cit.*, p. 186.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

C'est pourquoi Ockham soutient que le continu est analysable ultimement en termes de quantités discrètes<sup>65</sup>. On le voit nettement lorsqu'il traite de l'indéfiniment croissant, car nécessairement la contradiction dans le sens décroissant doit correspondre à une autre contradiction dans le sens croissant. En effet, contrairement à la conception d'une multiplicité qui surpasse tout nombre en ce sens précis qu'elle échappe tout à fait au nombre pur, il soutient que même si une multitude n'est pas complètement dénombrable, cela ne veut pas dire qu'elle n'est pas *nombrable*. S'il en est ainsi, c'est donc parce qu'il croit effectivement que le continu est composé d'« atomes ». En d'autres termes, il substitue à la notion de continu comme somme intégrale de quantités variables, donc continues, la conception d'un continu composé de quantités discrètes à la manière d'une somme arithmétique. On peut dire dans le même sens qu'il substitue à la notion de tout immanent à ses parties celle d'un *ens rationis*, c'est-à-dire un tout abstrait d'une collection d'éléments. Ceci est tout à fait conforme avec la position nominaliste dont cet *inceptor* s'est fait le principal promoteur, et selon laquelle le genre est seulement *post rem*, c'est-à-dire un concept abstrait d'une pluralité et n'existant, en tant que concept, que dans la pensée individuelle humaine sous le mode d'une réalité virtuelle, tandis que ce qui existe « concrètement » ou « réellement » n'est rien d'autre qu'une pluralité atomique d'individus.

Mais s'il en est ainsi, comment Ockham peut-il soutenir en même temps que la multiplicité n'est pas entièrement dénombrable dans le sens croissant (car selon M. Goddu, Ockham soutient que le monde n'est que potentiellement infini), s'il écrit

---

<sup>65</sup> Sur toute cette question, cf. André Goddu, *The Physics of William of Ockham*, Leiden-Köln, E. J. Brill, 1984, pp.171-172

qu'il doit y avoir un infini en acte sous le rapport des parties dans le sens décroissant? Car sinon, comment formera-t-on un tout composé d'infinis en acte? Il est donc évident qu'un tel tout correspondra précisément à un infini en acte dans le sens croissant, car cela revient en somme à dire, comme il cherche à le démontrer sans y parvenir, que les parties du tout sont en acte et non pas seulement en puissance, conformément à la notion d'un tout immanent à ses parties : car il est équivalent de dire qu'il y a une infinité de parties en acte dans un continu ou que la somme de toutes les parties forme un nombre infini, puisque le continu est précisément formé d'une indéfinité d'éléments, le continu étant toujours divisible; et nous retombons alors dans l'idée contradictoire d'un infini épuisé en ce qu'il a d'inépuisable.

Mais, au fond, après avoir accordé qu'il puisse exister des « éléments qui ne sont pas des éléments » ou des « nombres qui ne sont pas des nombres », en vertu d'une certaine « convention » nominaliste, rien n'empêche alors de continuer sur cette pente et d'affirmer derechef que cette pluralité forme un « nombre indéterminé » (*sine certo numero*), c'est-à-dire un nombre qui, tout en étant supposé être le dernier terme de la série des nombres, n'obéirait plus à la loi de formation des nombres et serait subitement affecté de propriétés inédites. Or, s'il n'existe pas un tel nombre, c'est bien parce que le nombre, même s'il peut en un certain sens et dans certaines limites être théoriquement « altéré », afin de rendre moins imparfaite son application au continu, toutefois il demeure que quantité continue et quantité discontinue forment des grandeurs de genres différents entre lesquels il existe une limite telle qu'ils ne peuvent pas être complètement réduits l'un à l'autre.

On ne sera donc pas étonné, après avoir montré plus haut les impossibilités qui découlent de la conception des indivisibles d'Ockham au point de vue du changement, de constater que cette conception d'un infini en acte nous fait retomber dans les apories de Zénon, qui d'ailleurs furent vraisemblablement destinées à l'origine à démontrer l'incompatibilité des théories du genre de celle des atomistes avec le mouvement. Par exemple, le cas de la flèche qui vole et qui paradoxalement reste immobile, lorsque l'on considère ce mobile, erronément sans doute, comme parcourant une « infinité » de positions successives et fixes dans le cours même de son déplacement. Car, s'il est vrai qu'il y a une indéfinité de positions successives du mobile, l'infini en acte suppose que chacune de ces positions doit être occupée une à une par le mobile, de sorte que celui-ci n'avancera jamais si l'infini est vraiment inépuisable, car chacune des positions du mobile devrait elle-même contenir une infinité en acte de positions semblables. À l'évidence, cette conception du mouvement est erronée du fait qu'on suppose le continu composé de points et de derniers instants; autrement dit, dans cette hypothèse, le continu ne serait pas vraiment continu. Mais, si le mobile n'a pas à parcourir chacune de ces positions distinctement, c'est bien parce que le mouvement est continu et que l'« infini » est seulement « en puissance », c'est-à-dire qu'il n'est autre qu'un certain devenir<sup>66</sup>.

#### *L'indéfini comme devenir : les cas du cercle et de la ligne*

Dans son commentaire de la définition XVII (*In Euclid.*, 158.5), Proclus commente un argument par lequel certains ont cru pouvoir mettre en doute la

---

<sup>66</sup> Sur cette dernière question des apories de Zénon et leur solution, cf. René Guénon, *op. cit.*, ch. XXIII.



divisibilité indéfinie des grandeurs. L'argument est le suivant : si deux demi-cercles sont produits par un diamètre, et ce, alors même qu'il y a une « infinité » de tels diamètres, alors le nombre de demi-cercles est le double de l'« infini ». Proclus répond que ce raisonnement suppose la grandeur susceptible d'être divisée en une « infinité » de parties en acte (la sous-division actuelle); mais, lorsque nous disons que la grandeur est indéfiniment divisible, cette division est en puissance et non pas en acte, de sorte que les parties sont en puissance seulement. Tandis que la première assertion pose l'existence actuelle de l'infini, la seconde ne pose rien d'autre qu'un devenir, lequel, s'il est arrêté dans son processus, est toujours un rapport fini. Car, la série indéfinie des divisions diamétrales du cercle ne nous est pas donnée en acte, mais seulement en puissance : ce que nous obtenons en acte à chaque instant de la division, ce sont toujours des diamètres en nombre finis. Par conséquent, le nombre des demi-cercles ne sera jamais le double d'un « nombre infini » de diamètres, puisque le nombre de diamètres est toujours fini en acte. Sans un nombre infini, la question d'une pluralité d'infinis, dont certains seraient plus grands, égaux ou plus petits que les autres, n'existe pas.

C'est pourquoi aussi il serait préférable, à notre avis, de substituer à la notion d'« infini » celle d'« indéfini », et cela pour plusieurs raisons. D'abord, la notion d'infini en puissance, malgré les précisions formulées par Aristote, risque cependant de laisser croire qu'il existerait un infini en acte qui serait la réalisation de cet infini en puissance, à la manière dont le bronze est une sphère de bronze en puissance. Nous venons de voir en effet que l'infini en puissance sous-entend un certain devenir, puisqu'il est un processus par exemple, soit de divisibilité, soit d'accroissement dont

la possibilité ne comporte pas<sup>s</sup> de limite, et qui par conséquent ne peut jamais être ✓  
achevé ou être en acte. De plus, dans de tels cas, ce qui est en acte est toujours fini,  
par exemple le nombre de diamètres qui divisent le cercle. Corrélativement, la notion  
d'infini contient en elle-même la connotation d'une totalité simultanée; or, dans les  
exemples que nous avons pris, nous avons remarqué que ce qui est en acte comme  
totalité simultanée n'est autre que du fini, tandis que les parties en lesquelles le fini  
est décomposable l'est en puissance seulement, de sorte que l'indéfini est inhérent à  
la possibilité même de division, laquelle est toujours en puissance par rapport à la  
totalité en acte. Par ailleurs, l'indéfini, précisément parce qu'il contient l'idée de  
devenir, ne risque pas de donner prise à l'idée contradictoire d'un infini achevé  
précisément en ce qu'il a d'inachevable, puisque le devenir signifie un processus  
inachevé et qui ne peut s'achever que dans une réalité finie. Par exemple, la  
succession des générations humaines peut être indéfinie, mais chacune est toujours  
une réalité finie. Enfin, l'Infini véritable, qui comprend l'idée d'achèvement et de  
perfection absolue puisqu'il comprend toutes possibilités, n'a pas le fini pour  
complément, comme c'est le cas de l'indéfini, mais « il n'est qu'infinité » (*Éléments  
de théologie*, prop. 92). Toute réalité conditionnée est d'abord limitée par sa nature  
même : l'espace, par exemple, peut être indéfini, c'est-à-dire étendre ses possibilités  
sans termes dans toutes les directions, mais il n'en demeure pas moins qu'il est limité  
par sa nature même d'espace, laissant en dehors de lui toutes les possibilités non  
spatiales. Par conséquent, l'espace n'est nullement infini. C'est pourquoi Proclus  
ajoute encore que « rien de ce qui est infini chez les êtres [relatifs et conditionnés]  
n'est infini ni pour leurs principes supérieurs ni pour eux-mêmes [puisqu'ils sont

toujours réductibles à des rapports finis] » (*ibid.*, prop. 93). Ainsi, à un être fini l'espace peut apparaître sans limites, cependant l'espace n'est infini ni pour lui-même (puisque'il est limité par sa nature d'espace) ni pour son principe antérieur, à savoir le point principal (puisque'il contient en lui-même l'espace tout entier).

Pour comprendre cette idée de devenir attachée à la notion d'« indéfini », on peut se référer à ce que Proclus dit dans le cas de la ligne droite. C'est l'occasion aussi de résoudre une divergence apparente entre Proclus et Aristote à cet égard. En effet, Proclus souligne que le cercle et la ligne droite représentent respectivement les principes de la limite et de l'illimité. Or, pour être illimitée, une telle ligne doit ne pas avoir de limites, et nous venons de voir en quel sens il est possible de le comprendre, c'est-à-dire comme « infini en puissance » seulement. Mais, Aristote, dans la conclusion de sa réfutation d'un corps infini selon l'accroissement, remarque que ceci s'applique aussi au cas de l'hypothèse d'un infini compris dans un espace géométrique : il écrit en effet que son point de vue ne prive pas les mathématiciens de leur recherche, puisqu'ils n'ont jamais recours à une ligne infinie, sinon seulement à une ligne finie de grandeur quelconque. Il ne faut donc pas oublier qu'Aristote a en vue ici « l'existence d'un infini qui serait parcourable *en acte* dans le sens de l'accroissement », tandis qu'ils n'ont le plus souvent qu'à prendre « une droite finie de la grandeur qu'ils veulent » (*Physique*, 207b29-34). Or, dire qu'une droite peut être de la grandeur que nous voulons, ce n'est rien d'autre que dire de cette ligne finie qu'elle peut être prolongée indéfiniment.

Ainsi, dans la proposition XII (Proclus, *In Euclid*, 284.4), Euclide requiert, en vue de tracer une perpendiculaire, la présence d'une certaine « ligne infinie ». En

effet, étant donné qu'il s'agit de construire une perpendiculaire à une ligne à partir d'un point à l'extérieur de celle-ci, ce point pouvant se trouver n'importe où, on dit que cette ligne doit être « infinie » dans les deux directions. Mais, il y a là un défaut de langage et il s'agirait plutôt de dire, comme Aristote, que cette ligne, réalité finie, peut être aussi grande que nous la voulons dans les deux directions, de sorte qu'elle n'est pas infinie, sinon seulement indéfinie dans le sens de l'accroissement. C'est pourquoi nous devrions plutôt dire que cette ligne est supposée par hypothèse être « indéterminée » (*aoriston*) dans le sens de l'accroissement.

Dans son commentaire, Proclus profite de cette occasion fournie par Euclide pour faire des précisions semblables. Nous avons vu dans le chapitre précédent que Proclus s'accorde avec « le génial Aristote » quand il dit qu'il n'existe pas d'infini en acte dans le sens de l'accroissement, et nous venons de voir qu'il en est de même dans le sens décroissant. L'illimité n'est en effet que la représentation mathématique du Chaos, qui n'existe pas comme le Cosmos existe, mais plutôt en tant que « support plastique » du Cosmos. De même, dans le raisonnement mathématique cet illimité existe par *hypo*-thèse, c'est-à-dire en puissance. Or, comme les opérations géométriques s'effectuent dans la faculté imaginative, laquelle possède « une capacité de procéder sans fin », on dira que cette faculté est une matière qui, tout en n'étant pas ce support plastique du monde, n'en est pas moins l'analogue à un certain point de vue.

C'est pourquoi Proclus l'appelle d'abord « matière imaginée » [ὅλη φανταστών par opposition à ὅλη αἰσθητή] (*In Euclid.*, 51.17), car il faut faire attention, comme il le laisse entendre, avec une expression telle que celle de « matière

intelligible » émise par Aristote<sup>67</sup>. Cette expression a pour but, chez ce dernier, de signifier l'espace géométrique en tant qu'abstraction mentale dénuée de réalité objective indépendamment des réalités corporelles. Mais, nous avons vu que pour Proclus les réalités mathématiques correspondent à des réalités objectives, en tant que réflexions des réalités intelligibles bien avant d'être de simples abstractions des réalités corporelles.

D'ailleurs, cette expression de « matière intelligible » ne doit pas nous conduire à supposer que la matière est connaissable en elle-même, puisqu'Aristote précise dans le passage cité qu'elle est inintelligible, en un sens absolu s'il s'agit de la *materia prima*, mais en un sens relatif s'il s'agit d'une *materia secunda*, c'est-à-dire une matière déterminée d'une certaine façon selon qu'il s'agit de notre monde, de l'imagination ou de toute autre réalité pour laquelle il faut envisager le double aspect de l'acte et de la puissance en tant que reflets dans leur ordre de l'Acte pur et de la Potentialité pure ou, comme le dirait Proclus, de la Limite et de l'Illimité. Mais, il s'agit alors de l'illimité considéré dans son sens cosmologique, non pas dans son sens métaphysique comme Illimité en soi. En un certain sens, cependant, la matière peut être connue, ainsi que le dit Proclus, à la manière dont « la vue connaît l'obscurité en faisant l'expérience de ne point voir » (*In Euclid.*, 285-286.11).

Proclus fait cette mise en garde au sujet de la « matière intelligible » pour des motifs comparables à ceux qu'il émet au sujet d'un certain « intellect patient », étant donné que l'Intellect en lui-même est une réalité nécessairement indivisible, donc inaltérable et impassible. Aussi précise-t-il que cet intellect patient ne peut s'entendre

---

<sup>67</sup> Cf. *Métaphysique* 1036a9-12, où Aristote distingue entre « matière sensible » et « matière intelligible ».

que d'une faculté de connaissance intermédiaire entre la connaissance sensible et la connaissance intelligible, faculté dans laquelle l'imagination joue un rôle<sup>68</sup>. Tout en étant supérieur à la connaissance sensible et par conséquent agissant à son égard, l'« intellect patient », qui n'est autre que la faculté rationnelle, n'est cependant pas exempt de division, ainsi que le montre le fait que les opérations géométriques sont dans l'imagination des réalités divisibles, « matière » relative sur laquelle opère la raison<sup>69</sup>. D'ailleurs, l'imagination accompagne le plus souvent le jugement rationnel, dont l'opération s'effectue toujours par composition.

Maintenant, la faculté de représentation, qui accompagne le jugement rationnel, lorsqu'elle pose une figure géométrique, pose bien entendu une figure limitée et achevée. Cependant, elle ne possède pas moins la capacité de procéder sans fin en produisant de tels objets indéfiniment, comme dans le cas d'une ligne indéterminée ou aussi grande que nous la voulons. Si Proclus écrit, relativement à la question qui nous occupe, que « l'entendement pose l'infini [notamment la ligne illimitée], en s'appuyant sur l'illimitation de l'imagination », il semble bien que ce soit parce que, dans l'ordre des facultés intellectuelles, la raison se trouve du côté de l'acte ou de la limite, tandis que l'imagination se trouve plutôt du côté de la potentialité ou de l'illimité. En ce sens, Proclus écrit que « l'imagination connaît l'infini en tant qu'elle ne le connaît pas »<sup>70</sup>, c'est-à-dire en tant que ce n'est pas une connaissance de type dianoétique, une connaissance qui fractionne le réel du fait même qu'elle ne peut en embrasser d'un seul regard toutes les possibilités. Proclus précise en outre que la ligne indéterminée est posée par l'imagination en vue de la

<sup>68</sup> En *De Anima* 433a10, Aristote écrit que la représentation est une sorte d'intellection.

<sup>69</sup> Sur tout cette question, cf. *In Euclid.*, 51.10-53.

<sup>70</sup> Sur toute cette question, on se reportera au cours passage de l'*In Euclid.*, 284.4-286.11.

connaissance d'une réalité limitée et non pas en vue de l'illimitée, en l'occurrence  
tracer une droite perpendiculaire.

## Chapitre III

### *L'Un et la Puissance illimitée*

Jusqu'à maintenant, nous avons envisagé l'indéfini, l'illimité ou le chaos en tant qu'il signifie l'aspect potentiel de la réalité. Mais, il y a aussi, chez Proclus, le sens corrélatif de la puissance comme activité. Si l'*apeiron* peut signifier l'illimitation de la matière en tant que substrat indéterminé, il peut encore signifier une possibilité antérieure au déploiement de la manifestation. Ceci se manifeste dans le double sens du terme « puissance » : soit le « en puissance » désignant la potentialité, soit la « puissance » qui désigne l'aspect actif de la réalité. Ces deux types de puissance ne vont pas l'une sans l'autre, puisqu'elles sont les deux pôles complémentaires dits de l'« essence » et de la « substance ». Nous en avons vu un exemple dans le cas de l'espace : le point contient en puissance active ce que l'étendue indéterminée contient en puissance passive, l'espace étant réalisé par le seul déploiement des possibilités du point. Nous avons vu alors que le point principal contient l'espace tout entier en lui-même à l'état de repos, tandis que la manifestation ou l'émanation de l'espace ne correspond qu'aux deux phases, relatives, de la procession et de la conversion. Ces deux types de puissances, selon Proclus, procèdent d'une puissance unique : l'illimité en soi. Dans la terminologie aristotélicienne, cette puissance « active » devrait donc se trouver normalement du côté de l'Acte pur dans son rapport avec la Puissance pure, ainsi que nous l'avons vu précédemment au sujet des rapports entre la Limite et l'illimité. La question de savoir ce qui justifie l'emploi du terme « puissance » pour parler de l'aspect actif de la



réalité, clairement distinguée à partir de Plotin de la « puissance » qu'Aristote, de son côté, semble utiliser plus souvent dans son sens passif afin de parler de la potentialité proprement dite, exige donc un bref examen de cette dernière notion chez Aristote. Nous allons voir en fait que ce sens actif de la puissance, que Proclus reprend pour son compte dans un autre contexte, se trouve déjà chez ce dernier, notamment au contraire de ce que soutient M. Leo Sweeney au sujet du moteur immobile. Selon ce dernier en effet, il y a une équation entre puissance, indétermination, infini, quantité et imperfection. Comme l'infini, selon ce dernier, n'est attribué par Aristote qu'à l'effet du moteur immobile, à savoir l'infini révolution du cosmos pendant un temps infini, le moteur immobile ne posséderait pas l'infini en propre, mais il ne lui serait attribué qu'extrinsèquement. À cet égard, nous soutenons que, si les néoplatoniciens, nous voulons surtout parler de Proclus à la suite de Plotin, ont eu le souci de distinguer nettement les deux sens actif et passif du terme puissance, dans le contexte bien différent de la procession des êtres à partir du principe premier, néanmoins ce sens actif, conjoint à l'idée d'acte, se trouve bel et bien chez Aristote, c'est-à-dire que le « moteur immobile », pôle essentiel de la réalité, possède une puissance active et parfaite, dont les autres puissances ne sont que des manifestations contingentes. Nous serons amenés à montrer en quoi cette notion de ~~la~~ « puissance infinie » du moteur immobile, dit encore « Pensée de la Pensée », diffère de la notion néoplatonicienne et surtout procléenne de la puissance active. Enfin, nous examinerons l'idée de Toute-Puissance, Illimité en soi ou Infini divin chez Proclus.

### *La puissance parfaite chez Aristote*

Dans le chapitre premier, nous avons commenté brièvement l'exposé de M. Sweeney relativement à la question de l'infini chez Aristote. Nous avons alors montré comment, selon Aristote, l'infini se dit d'abord de la quantité. Or, ce n'était là que la première partie de la thèse de M. Sweeney. En effet, ce chapitre de son ouvrage<sup>71</sup> était à l'origine un article écrit en guise de réponse au travail de Mondolfo, lequel soutenait qu'Aristote reconnaissait deux types d'infini : l'un qui est privation, devenir, lié à la quantité ; l'autre, l'infini de puissance, qui est perfection, totalité, en rapport avec le « moteur immobile » et non quantifié<sup>72</sup>. Selon M. Sweeney, cette interprétation est fausse ou douteuse, car, au terme de son analyse, il conclut que l'infinité n'est attribuée au moteur immobile que selon une « dénomination extrinsèque », c'est-à-dire qu'il n'est pas infini par essence, mais seulement comme effet contingent d'une puissance telle qu'elle peut produire un mouvement et un temps sans fin. Or, comme nous l'avons vu précédemment, si l'infinité du temps et du mouvement n'est rien d'autre, selon M. Sweeney, qu'un infini quantitatif, alors il n'y a que ce seul infini chez Aristote : l'indétermination de la matière plastique de notre monde, l'infini qui signifie l'imperfection. Son objectif est donc de démontrer que cet infini quantitatif, comme effet de la puissance du moteur premier, mais nullement essentiel à ce dernier, n'en est seulement qu'une « dénomination extrinsèque », c'est-à-dire non intrinsèque à son essence elle-même. Par conséquent, la thèse qui consiste à réserver l'infini à la seule quantité, que promeut M. Sweeney,

<sup>71</sup> Leo Sweeney, « Aristotle's Infinity of Quantity », in *op. cit.*, ch. 8.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p.159

n'était qu'une première étape vers cette thèse, qui exclut de la pensée aristotélicienne l'idée d'un infini non quantitatif lié au moteur immobile.

Selon lui, puisque la quantité dénote l'imperfection, en tant qu'elle est proche de la matière, alors le mouvement et le temps infini, bien qu'ils soient produits par l'activité non-agissante du principe, ne peuvent dès lors signifier que l'imperfection. Cela en dépit du fait, qu'il rappelle pourtant lui-même, que selon Aristote il est meilleur pour une réalité de se mouvoir, de se mouvoir davantage plutôt que moins, et de perdurer dans l'être plutôt que de cesser d'exister. La raison en est, écrit-il, qu'en parlant de mouvement et de temps « infini », Aristote *confesse* que de telles réalités ne sont pas des totalités simultanées, c'est-à-dire des réalités éternelles, puisqu'elles « cherchent à acquérir ce qu'elles ne possèdent pas », ce qui se traduit par le changement<sup>73</sup>. Pourtant, cette façon de considérer la pensée d'Aristote revient à supposer à l'avance la thèse qu'il cherche à démontrer, à savoir que la puissance du premier principe n'est qu'une dénomination extrinsèque et nullement inhérente à son essence. En effet, s'il est vrai que les réalités susceptibles d'être mesurées dans leur devenir sont par là même des réalités imparfaites parce que plongées dans une certaine matière et douées ainsi d'une certaine passivité, la question essentielle est de savoir comment le cosmos peut avoir une révolution perpétuelle, de sorte que nous retournons à la question de départ : la puissance infinie du moteur immobile signifie-t-elle la perfection? Il ne sert à rien par conséquent de minimiser cet aspect de la question en faisant intervenir hors de propos une distinction entre simultanéité et succession, car la question est alors précisément de savoir comment il peut y avoir un changement perpétuel.

---

<sup>73</sup> Leo Sweeney, *op. cit.*, p.157.

Il semble donc qu'il faille alors envisager cet autre infini qui dénote la perfection, si l'infini quantitatif et imparfait ne suffit pas en tant que tel pour expliquer le mouvement perpétuel selon Aristote. Dans sa section sur la question de la puissance, il accorde, avec Mondolfo, qu'Aristote parle de la puissance infinie du « moteur immobile »; cependant, Aristote indiquerait seulement par là, selon M. Sweeney, qu'elle est en quelque manière parfaite au sens où elle est « plus grande » que n'importe quelle puissance finie : elle ne serait donc, selon lui, que le résultat de l'addition d'un « nombre infini » de puissances finies. De plus, contrairement à Mondolfo, comme il le réaffirme à de multiples reprises sans toutefois parvenir jamais, selon nous, à le démontrer, cette puissance serait attribuée au principe selon une dénomination extrinsèque : « cette description, écrit-il, n'établit pas nécessairement que cette puissance *elle-même* soit infinie, ni que l'entité à qui elle est attribuée comme propriété soit infinie », puisque cette puissance n'est attribuée que relativement à ses effets, et par conséquent l'infini se rapporte en réalité à ces derniers<sup>74</sup>. Or, conclut-il, si ces effets, lesquels sont des réalités en mouvement, relèvent de l'infini quantitatif, alors il n'y a pas à envisager un autre infini non quantitatif en dehors de celui-là<sup>75</sup>, infini dont il avait pourtant affirmé auparavant qu'il signifie l'imperfection... De sorte qu'on est ainsi conduit à un raisonnement circulaire où la perpétuité du mouvement céleste n'est jamais vraiment établie par une juste raison. Toute autre considération mise à part, ces quelques remarques suffisent déjà pour montrer que l'interprétation de M. Sweeney est inadéquate.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p.159. Souligné dans le texte.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p.163.

Le nœud de l'argumentation de M. Leo Sweeney concerne l'examen de la notion même de puissance, sur laquelle il importe de s'attarder aussi puisqu'elle introduira à cette même notion chez Proclus. Résumant en quelques points *Métaphysique* Θ, cet auteur nous dit en somme que la puissance au sens fondamental et commun signifie la capacité de mouvoir et que cette puissance est subordonnée à l'acte lui-même, s'appuyant en cela sur les arguments d'Aristote au sujet de la priorité de l'acte sur la puissance. Or, poursuit-il, comme la puissance signifie une capacité en vue d'une fin, alors la puissance infinie est ordonnée en vue du mouvement infini selon un temps infini, lequel représente l'acte. La puissance infinie du moteur immobile étant ainsi ordonnée à une fin extérieure à elle-même, elle ne se trouverait essentiellement que dans son effet : le mouvement sans fin<sup>76</sup>. Mais, cette argumentation ne tient pas compte du fait que l'acte n'est pas l'effet, mais l'agent et la cause elle-même. Comme il l'a pourtant rappelé lui-même auparavant, la puissance se trouve dans l'agent lui-même<sup>77</sup>. Le moteur immobile doit en effet être moteur de quelque chose, et il est moteur du mobile, ce que reconnaît Sweeney en observant que l'effet du moteur immobile est une révolution perpétuelle du cosmos. Si on prend un exemple dans un autre contexte, on peut dire que l'être humain connaît la construction non pas parce qu'il est capable de bâtir ou parce qu'il bâtit effectivement, mais parce qu'il possède d'abord en lui l'art de la construction comme élément de son être, sur un mode ontologiquement supérieur à la capacité de bâtir et de bâtir à un certain moment selon les principes de la construction. Mais, après avoir

<sup>76</sup> « Plainly, then, the infinity itself seems directly to belong to the movement and time, and not to the power », par conséquent, il répète que l'infini est prédiqué de la puissance agente « through what might be called "extrinsic denomination" » (*Ibid.*, pp.160-161).

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.159

rappelé, dans le cas de mouvements particuliers quelconques, que la puissance se trouve dans l'agent lui-même, donc sur le mode d'être exact de cet agent, pourquoi éprouve-t-il ensuite le besoin de nier cette évidence dans le cas du moteur immobile? La vérité est que le moteur immobile, étant parfait dans son unicité, agit par son être même et sa puissance agente lui est essentiellement conjointe. Même si dans cette partie de son œuvre, Aristote ne semble pas établir nettement l'existence d'une puissance agente du côté de l'acte lui-même, néanmoins elle doit s'y trouver, puisque le cosmos, dans sa révolution perpétuelle, ne peut pas être autre que l'expression de sa « volonté » ou de sa puissance. Rappelons d'ailleurs que, selon Aristote, « dans les choses éternelles, tout ce qui est possible est réel » (*Physique*, 203b30), ce qui implique que dans le principe la possibilité, synonyme de la puissance, n'est point distincte de l'acte ou du réel. On peut émettre l'hypothèse que si une telle distinction entre puissance agissante ou active et puissance réceptrice ou passive n'est pas faite par Aristote dans le cas du moteur immobile, c'est peut-être, précisément, parce qu'elle n'a lieu de se poser qu'au sujet des réalités pour lesquelles il existe une telle dualité de l'acte et de la puissance, tandis qu'elle n'existe pas dans le principe<sup>78</sup>.

Signalons encore un autre point important de l'examen de la notion de puissance par Aristote en *Métaphysique* Θ, que M. Leo Sweeney a manifestement ignoré en raison d'une lecture par trop systématique en fonction de son propre point de vue. En effet, s'il est vrai que le sens premier de la puissance, c'est la notion de puissance agente, et que cet agent produit un effet extérieur à lui-même, il faut

---

<sup>78</sup> Aristote a pris la peine de rappeler, au début du livre Θ, que l'Être se dit de différentes manières : outre les catégories de la « substance », l'Être lui-même se dit en puissance ou en acte, distinction qui est l'objet propre de ce livre, et qui sont les deux modes généraux de l'Être en tant qu'Être, lequel est ainsi antérieur à la dualité de l'acte et de la puissance.

remarquer qu'Aristote différencie dans ce traité entre mouvement imparfait et mouvement parfait et seul le mouvement parfait est l'activité à proprement parler. Or, l'activité au sens propre, selon Aristote, n'est rien d'autre que celle qui est à elle-même sa propre fin et qui est purement intérieure à l'agent, tandis qu'un mouvement même « parfait » au sens où il ne subit jamais de déclin de son être, est toujours quand même une réalité qui ne se suffit pas à elle-même (*Métaph.*, 1048b16). Comme exemple d'activité en vue d'elle-même, Aristote donne l'exemple de la vue et de la pensée humaine : *a fortiori* doit-il en être ainsi dans le cas du principe premier, qui est Intellection de l'Intelligible (*noesis noeseos*). Par conséquent, si les sphères célestes ont une capacité de procéder sans cesse, ainsi que M. Sweeney l'accorde, *a fortiori* le moteur immobile, en tant qu'acte pur, doit posséder éminemment cette capacité, laquelle est d'abord ordonnée en vue de soi-même et non pas en vue d'autre chose<sup>79</sup>.

Certains, comme M. Blumenthal, considèrent qu'Aristote n'aurait pu utiliser le terme *dunamis* pour parler du moteur immobile, dont la nature est d'être acte pur et de n'avoir aucune potentialité, puisqu'il est éternel. Bien que l'auteur reconnaisse que la potentialité ne soit qu'un des sens du terme *dunamis*, ceci est suffisant selon lui pour affirmer qu'il était difficile voire impossible pour Aristote de l'utiliser, aussi puissant considéra-t-il le premier principe<sup>80</sup>. Néanmoins, il est important de rappeler que le sens de *dunamis* qu'exclut Aristote en *Métaphysique* Λ, 6 est celui de la

<sup>79</sup> Pour toutes ces raisons, la philosophie d'Aristote ne peut pas être assimilée à du panthéisme, ainsi que semble le prétendre M. Sweeney autant à l'égard de celui-ci que de Plotin, au sujet duquel on pourrait d'ailleurs formuler des remarques parallèles. Sur cette question, cf. Coomaraswamy, « Du prétendu panthéisme dans l'Inde et dans le néoplatonisme », in *Études Traditionnelles*, Octobre 1938, n° 226, pp. 355-359.

<sup>80</sup> « *Dunamis in Simplicius* », in F. Romano/R. Loredana Cardullo (edd.), *Dunamis nel Neoplatonismo*, Firenze, La nuova Italia, 1996, pp. 155-156.

potentialité, non celui de la puissance. Il rappelle par ailleurs en *Λ*, 7, 1073a5-10, un argument développé dans la dernière partie du livre VIII de la *Physique*, à savoir que le moteur immobile est immatériel, impassible et indivisible, car aucune puissance infinie ne peut résider dans une grandeur finie, de sorte que pour Aristote le moteur immobile possède une puissance infinie. Enfin, l'un des sens du terme puissance établi par Aristote dans le livre *Δ* est précisément celui de l'impassibilité et l'absence de changement. Par conséquent, il semble bien que la puissance infinie soit, selon Aristote, attribuée intrinsèquement au moteur immobile.

#### *Puissance active et puissance passive chez Proclus*

Afin d'éclairer les notions de puissance active et de puissance passive chez Proclus, rappelons brièvement qu'elles furent d'abord développées par Aristote. Dès le livre *Δ*, Aristote définit la puissance au sens premier comme « le principe du mouvement ou du changement, qui est dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre » (1019a15), c'est la puissance active. En un second sens, « c'est la capacité d'être changé ou mû dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre » (1019a20), c'est la puissance passive. Reprises au début du livre *Θ*, ces définitions constituent le point de départ, en quelque sorte, de son examen général en vue d'établir la distinction de l'acte et de la puissance au sens universel, car comme il l'écrit dès les premières lignes de ce livre, « la puissance et l'acte s'étendent au-delà des cas où l'on se réfère seulement au mouvement », auquel s'appliquent précisément les notions de puissance active et passive. C'est pourquoi il écrit plus loin dans le même sens que le terme d'acte, lequel n'est autre que cette puissance agente en tant



qu'elle se réalise, « a été étendue~~x~~ des mouvements, d'où il vient principalement, aux autres choses » (*ibid.*, 1047a30). Ce passage du sens ordinaire au sens métaphysique de l'acte et de la puissance est établi par Aristote dès le chapitre 6, lorsqu'il écrit que la puissance « ne s'entend pas seulement de ce qui a la propriété naturelle de mouvoir une autre chose [car la puissance au sens premier, c'est la puissance agente plutôt que la puissance patiente] », mais elle présente encore un autre sens, « sens qui est l'objet véritable de la recherche en cours » (*ibid.*, 1048a25-30). Ce passage est obtenu « par analogie » parce que, comme l'a noté Tricot en se référant au commentaire de Thomas d'Aquin, l'acte et la puissance sont des termes universels et applicables à tous les êtres : étant donné qu'ils échappent au genre et à la différence, ils ne peuvent être définis, mais seulement « assentis » à partir de cas particuliers<sup>81</sup>.

Plotin reprend ces notions d'actualité et de potentialité, dans le cadre platonicien qui est le sien. Comme l'a montré M. Andrew Smith<sup>82</sup>, il établit d'abord une distinction entre quatre concepts aristotéliens : d'une part, τὸ δυνάμει et τὸ ἐνεργεία, d'autre part, δύναμις et ἐνέργεια. Rappelant que selon Ross, Aristote n'a pas toujours maintenu la distinction entre « potentialité » (τὸ δυνάμει) et « puissance » (δύναμις), il montre comment Plotin a clairement distingué entre ces deux notions, expliquant, en *Énéade* II, 5. 1, 29-31, que la puissance, comportant un sens actif, doit être distinguée clairement de la potentialité, qui est un état de passivité. De plus, tandis que la potentialité requiert l'intervention d'un agent extérieur en vue de sa réalisation, la puissance active se réalise par elle-même. Plotin

<sup>81</sup> J. Tricot, *Aristote : Métaphysique*, Paris, Vrin, 1986, tome 2, p.499, n.4

<sup>82</sup> « Dunamis in Plotinus and Porphyry », in F. Romano/R. Loredana Cardullo (edd.), *Dunamis nel Neoplatonismo*, Firenze, La nuova Italia, 1996 p. 63.

donne à cet égard l'exemple du courage : la disposition de l'âme au courage est une certaine puissance dont l'action courageuse est la réalisation<sup>83</sup>. Dodds avait déjà indiqué comment dans le néoplatonisme la connotation active de la puissance est appliquée au pouvoir créateur de Dieu et des formes intelligibles, alors même qu'on y reprend la doctrine aristotélicienne de la potentialité, de sorte que la différence entre puissance et potentialité y devient plus aiguë et aussi plus importante<sup>84</sup>. Examinant comment Simplicius et d'autres <sup>platoniciens</sup> ~~platonistes~~ en sont venus à modifier le sens du terme *dunamis* que l'on trouve chez Aristote, en particulier dans les commentaires au *De Anima*, M. Blumenthal, pointant lui aussi sur le fait que cette modification se trouve dans la connotation active attribuée à ce terme, qui en outre semble être une reprise de son sens présocratique, à savoir celui de « puissance causale », a montré en particulier que ceci trouve son application dans le cas de la hiérarchisation des facultés de l'âme<sup>85</sup>.

L'explication de ces différents usages du terme puissance dans le cadre néoplatonicien réside en ce que cette doctrine est celle de la *procession* des réalités inférieures à partir de leurs principes supérieurs. Non seulement chaque ordre de réalités procède de celui qui lui est immédiatement antérieur, le monde des corps de celui de l'âme, et celui-ci du monde intelligible, mais la totalité des trois mondes procède de l'Un *puissance* de toutes choses. Tandis que dans le néoplatonisme, les qualités constitutives des réalités inférieures procèdent de leurs paradigmes supérieurs, pour Aristote elles résident toujours dans la substance, principe sous-jacent premier, dont elles constituent les modifications. De sorte que, si nous

<sup>83</sup> *Ibid.*, p.64.

<sup>84</sup> Dodds, E.R. (ed./trad.), *The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon, 1963 [1933], p.242.

<sup>85</sup> « *Dunamis in Simplicius* », in *op. cit.*, pp.149-172.

reprenons en particulier le cas des facultés ou puissances de l'âme, comme le remarque M. Blumenthal, tandis que la conception aristotélicienne voit celle-ci comme une sorte de pyramide où les facultés supérieures ne peuvent exister sans les facultés inférieures, étant plus proche de la substance, dans le contexte néoplatonicien c'est en quelque sorte l'inverse qui se produit, puisque ces facultés sont l'actualisation d'une puissance antérieure et transcendante<sup>86</sup>. C'est ce qu'a remarqué M. Smith dans le cas de Plotin : la notion de puissance n'est pas seulement utilisée par lui afin de parler d'une faculté telle que le courage, qui peut s'actualiser ou non, ou encore la faculté de la mémoire actuellement en exercice ou non, car le couple δύναμις/ἐνέργεια établit par ailleurs un rapport hiérarchique où la puissance de l'âme, comme indétermination antérieure, se réfracte en ses diverses actualisations selon chaque fonction corporelle. L'âme est à la fois immanente et transcendante à tout le corps, mais se diversifie selon les divers centres de perception. Concernant notamment la théorie médicale qui localise le tronc du système nerveux dans le cerveau, Plotin précise que ce n'est pas la puissance de l'âme qui se trouve dans le cerveau, mais seulement le début de son actualisation à niveau inférieur, celui du corps<sup>87</sup>. Il maintient ainsi la transcendance de la puissance du principe par rapport à son ou ses actualisations. Dans un autre contexte, la même chose peut être dite si nous nous référons au cas de l'espace et du point principiel que nous avons examiné au chapitre précédent : nous avons vu alors que le point principiel contient l'espace sous le mode d'une puissance causale, antérieure et indéterminée, c'est-à-dire antérieure à la manifestation ou la procession de l'espace. C'est seulement par cette

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>87</sup> « Dunamis in Plotinus and Porphyry », in *op. cit.*, pp. 64-65.

procession qu'une distinction s'établit entre l'acte et la potentialité, entre le point projeté et l'étendue potentielle indéterminée (selon une puissance passive), étendue que le point central détermine et réalise par son rayonnement (les directions de l'espace), à la manière dont les rayons du soleil se déploient et mesurent à chaque instant l'étendue de l'espace illuminé.

Par conséquent, c'est bien le schéma de la procession qui semble expliquer l'introduction dans le néoplatonisme d'une connotation active à l'idée de puissance, comme aussi en particulier chez Proclus, qui établit la distinction entre une puissance parfaite et une puissance imparfaite. La puissance parfaite, en effet, s'actualise d'elle-même sans l'intervention d'un agent extérieur, tandis que la potentialité est un état passif qui nécessite un tel agent. Ceci explique que Proclus puisse reprendre, en ses *Éléments de théologie*, la thèse aristotélicienne de l'antériorité de l'acte sur la puissance<sup>88</sup>, tout en parlant d'une puissance parfaite qui serait antérieure à l'actualisation d'une puissance imparfaite<sup>89</sup>, car premièrement il faut distinguer entre « la puissance » et le mode d'être « en puissance »; par exemple, si le bronze est en puissance une statue, il n'est pas la puissance de la statue. Deuxièmement, la puissance parfaite est conjointe à l'être en acte : Proclus écrit en effet que « la puissance de l'être en acte est parfaite, parce qu'elle est grosse d'actualité » (*Éléments*, prop. 78), ce qui signifie sous ce rapport qu'il n'y a pas de distinction entre la puissance et l'être en acte. Mais, la notion de puissance parfaite induit en plus un

<sup>88</sup> « Tout ce qui est en puissance passe à l'acte par l'influx d'un être qui est en acte ce que lui-même est en puissance » (prop. 77), puisque ce qui est imparfait ne peut pas se porter soi-même à la perfection, mais exige la présence d'un agent antérieur.

<sup>89</sup> « La puissance qui confère l'actualité est parfaite, car elle rend les autres parfaits par ses propres énergies, et ce qui est capable de parfaire les autres possède soi-même un meilleur mode de perfection » (prop. 78).

rapport hiérarchique entre la puissance antérieure et ses diverses actualisations; c'est en ce sens que Proclus appelle cette puissance, entre autres, la « mère des actes », car elle est antérieure à ses actualisations, qu'elle contient en principe. Cette notion s'applique donc bien à l'action efficace des formes intelligibles dans le cadre de la causalité paradigmatique, car c'est le caractère de ces formes : elles s'exercent par elles-mêmes et sont supérieures aux actes qui en dérivent. Voilà pourquoi, aux propositions citées au sujet de cette distinction des deux puissances, Proclus ajoute des considérations qui portent sur la différence entre le corporel et l'incorporel : « Le caractère fondamental du corps, écrit-il, est la passivité, celui de l'incorporel est l'activité. Car le premier n'est pas efficace par soi-même, tandis que le second est impassible [et efficace par soi-même] » (*Éléments de théologie*, prop. 80). Or, telle est bien la distinction entre la puissance parfaite et la puissance imparfaite ou potentialité.

Remarquons par ailleurs qu'une distinction entre puissance imparfaite et potentialité aristotélicienne semble n'être ici que secondaire. En effet, M. Carlos Steel, dans sa discussion sur les notions de puissances active et passive chez Proclus, écrit que la puissance imparfaite ou passive ne s'assimile à la potentialité aristotélicienne que dans le cas où celle-ci est envisagée comme *materia prima*, car la puissance passive « est plus qu'une simple possibilité de passer à l'acte; c'est un pouvoir réel de devenir telle chose et non pas telle autre »<sup>90</sup>. Mais, Aristote distinguait déjà entre *materia prima* et *materia <sup>Secunda</sup> signata*, de sorte que les exemples pris par M. Steel pour parler de la puissance passive pourraient s'appliquer également à la

<sup>90</sup> « Puissance active et puissance réceptive chez Proclus », in F. Romano/R. Loredana Cardullo (edd.), *Dunamis nel Neoplatonismo*, Firenze, La nuova Italia, 1996 p. 123.

potentialité aristotélicienne (par exemple, l'eau est chaude en puissance, l'homme est instruit en puissance). De plus, l'auteur indique lui-même que la notion de « disposition » (ἐπιτηδεϊότης) à recevoir l'effet d'un agent extérieur, que Proclus utilise dans le même sens que la puissance passive, était selon Dodds un supplément à la notion aristotélicienne de potentialité. Cela dit, il importe de retenir que la puissance imparfaite ou passive est le complément de la puissance parfaite, en tant qu'elle est une disposition à recevoir sa perfection d'une cause extérieure.

Le point capital en tout ceci est que le théorème fondamental de Proclus selon lequel pour qu'il y ait communication de biens, il faut d'une part surplénitude et puissance parfaite du côté du donneur, disposition à recevoir et puissance imparfaite du côté du récepteur, élaboré à partir de la conception aristotélicienne de la puissance active et passive (et appliqué à tous les niveaux de la réalité), s'applique avec cohérence à l'idée néoplatonicienne de la participation. Comme l'explique bien M. Steel, Proclus joint la considération de la cause finale, l'aspiration ou orientation des êtres vers les formes, à celle de la cause paradigmatique, la force attractive des causes primordiales : « Ceux qui attribueraient la causalité de la formation du monde exclusivement aux formes paradigmatiques, sans invoquer l'aspiration des êtres aux formes, auraient tort », comme aussi « ceux qui pensent qu'ils peuvent se débarrasser de l'hypothèse des idées en invoquant seulement le désir des êtres ou la causalité finale, comme le font les aristotéliciens »<sup>91</sup>. Par conséquent, pour expliquer la participation, il ne faut pas seulement la puissance du démiurge et des formes exemplaires, car cette action doit s'exercer sur des formes capables de la recevoir.

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.124

D'ailleurs, la diversité dans la participation ne pourrait s'expliquer sans une diversité dans les aptitudes et les dispositions des participants, car c'est leur substrat matériel qui remplit d'indétermination, de « plus et moins », les qualités qu'ils reçoivent des formes. En outre, la participation à la forme se fait de manière instantanée, si les obstacles ont été éliminés, car la puissance des formes agit éternellement sur les réalités temporelles.

Ce qu'il y a lieu de retenir pour notre sujet, c'est que les formes sont cause par surabondance de puissance (*Éléments de théologie*, prop. 27). En effet, une cause réellement cause produit son effet en demeurant dans sa transcendance, de sorte qu'<sup>elle</sup> n'est pas altéré<sup>e</sup> par le don qu'<sup>elle</sup> communique à la réalité inférieure. Cette surabondance est une certaine illimitation, celle de la puissance, qui signifie aussi impassibilité, inaltérabilité et indivisibilité. En effet, selon Proclus, il y a à considérer trois types de <sup>inlimités</sup> puissances : celle de la matière, celle de la quantité et celle de la puissance. Or, « aucun être authentique n'est infini selon la multiplicité ni selon la grandeur, mais selon la seule puissance » (*Éléments de théologie*, prop. 86). En effet, l'être vrai n'a pas de grandeur puisqu'il est sans parties et simple. Par ailleurs, il ne peut non plus être multiple, car il est semblable à l'Un. C'est donc selon la puissance, poursuit Proclus, que l'être authentique est infini et cette infinité n'est pas contradictoire avec l'indivisibilité. Il ne s'agit donc pas selon Proclus d'un « infini quantitatif », mais de ce que nous pourrions appeler un « infini qualitatif », ce qui permet de faire une distinction générale entre les aspects essentiel et substantiel de la réalité ou entre le monde intelligible et le monde sensible. Il ressort de plusieurs propositions de Proclus, que l'infini de puissance est en quelque sorte inversement

proportionnel à l'infini de quantité. Déjà dans la proposition 86, Proclus écrit que les puissances dispersées s'épuisent à un moment, tandis que les puissances complètement unifiées perdurent dans l'être, et que « plus il est un et plus il est indivisible, plus il est infini »<sup>92</sup>. Car la puissance est illimitée au sens où la réalité dont cette puissance est dite est une substance indéclinable. Voilà pourquoi Proclus écrit encore qu'« une puissance est plus grande, si elle est plus indivise, moindre si elle est divisée » (prop. 61). On pourrait encore considérer que ces réalités se hiérarchisent selon une série de degrés intermédiaires entre l'Un et la multiplicité indéfinie, laquelle n'est puissance de rien, mais est toutes choses en puissance. Comme le dit M. Steel, ceci peut être décrit comme un processus d'affaiblissement qui dans le cas de la puissance « devient un renversement radical » de perspective : « la première puissance est génératrice de toutes choses » tandis qu'« au niveau de la matière elle est devenue indétermination absolue à laquelle manque tout acte, toute forme et toute qualité »<sup>93</sup>. C'est pourquoi, Proclus écrit enfin qu'une puissance plus une est plus infinie qu'une puissance qui se multiplie (*Éléments*, prop. 95).

Maintenant, à chaque degré de réalité correspondent, comme nous l'avons déjà vu, un principe limitant et un principe illimité qui sont comme la réflexion dans un certain domaine, de la Limite et de l'Illimité en soi. Au degré suressentiel, la Limite et l'Illimité, aussi appelé *Éther* et *Chaos* dans la terminologie technique orphique, ou *Père* et *Puissance* selon la terminologie des *Oracles chaldaïques*, sont des hénades qui « apparaissent » (ἐκφανσις), selon une expression issue du

<sup>92</sup> À ce sujet, Proclus fait une distinction entre les puissances qui sont le fait d'un être perpétuel, c'est-à-dire celles dont le devenir ne s'épuise jamais selon une perpétuité cyclique (prop. 84) et celles qui, davantage unes, sont le fait d'un être éternel et toujours en acte (prop. 85)

<sup>93</sup> *Op. cit.*, p. 129.



symbolisme de la lumière, au sein de l'absolu, et qui sont des « aspects » de l'Un. Cela dit, dans la mesure où une distinction peut être établie là-haut où tout est unifié et uni au Principe de manière ineffable. Car de même que les rayons du Soleil ne sont point distincts de leur cause, de même ces aspects de l'Un sont unifiés au principe de toutes choses. En effet, c'est seulement par rapport à nous qu'une telle distinction est établie, c'est-à-dire du point de vue relatif de l'observateur, puisque ce sont les deux principes de la manifestation universelle. Par rapport à celle-ci, l'Un s'affirme comme être (Limite) et puissance ou volonté (Illimité) : en effet, la Limite est dite telle parce qu'elle est une délimitation auto-engendrée au sein de l'absolu. Or, ce sont ces deux principes qui sont les causes premières de l'ensemble des degrés subordonnés de la réalité, depuis les réalités intelligibles jusqu'aux réalités sensibles<sup>94</sup>. On aura sans doute remarqué que dans le schéma de l'ordonnement du monde, ces deux principes correspondent respectivement à la permanence (*monè*) de la source et à la procession (*proodos*) à partir de celle-ci; or, la conversion (*épistrophè*), Mixte du Limitant et de l'Illimité, n'est autre que l'Être pur en tant qu'il se parachève comme principe subordonné. Et nous avons vu que l'Être authentique est à la fois indivisible, par quoi il participe de l'Un, et possède une puissance illimitée<sup>95</sup>.

Proclus expose plus complètement, dans son commentaire sur le *Parménide* (1119-1123), cette hiérarchisation de l'Être à partir de ces deux principes primordiaux, c'est-à-dire en réalité à partir du Non-Être, puisqu'ils sont deux principes suessentiels et non-manifestés en soi. Ainsi, il reconnaît que l'Éternité est

<sup>94</sup> Sur toute cette question, cf., Henri Dominique Saffrey, « Fonction divine de la ΔΥΝΑΜΙΣ dans la théologie proclienne », in F. Romano/R. Loredana Cardullo (edd.), *Dunamis nel Neoplatonismo*, Firenze, La nuova Italia, 1996, pp. 107-120.

<sup>95</sup> Cf. aussi, *Éléments de théologie*, prop. 89.

un aspect de l'Être en soi et subordonnée à l'Illimité en soi ou Chaos, qui est la source de toute illimitation ou de toute multiplicité transcendante. L'Éternité n'est pas le Chaos, car s'il est vrai que l'Éternité est illimitée au sens où elle est toujours sans terme une vie inextinguible en repos, elle est aussi la mesure de toutes les réalités éternelles, qui est la mesure de la vie des réalités spirituelles ou intellectuelles, et par conséquent elle leur est une limite supérieure, de telle sorte que l'Éternité est « composée » de limite et d'illimité, qui en sont des aspects. Mais, le Chaos primordial est seulement illimité, car antérieurement à tout mixte subsiste<sup>mt</sup> en soi la Limite et l'Illimité (*Éléments de théologie*, prop. 90). L'Illimité se trouve encore dans l'Intellect et la vie intellectuelle dans la mesure où il s'agit d'une totalité simultanée selon une continuité inaltérable. Mais, il participe aussi de la Limite, parce qu'il est établi dans la stabilité et correspond à la réalité des nombres essentiels. Et, de la même manière que l'Éternité est une mesure de la vie spirituelle, le Temps est la limite supérieure de la vie de l'Âme; or, le Temps participe de l'illimité, car il est la mesure de la révolution cyclique de l'Âme, qui comme cette dernière, possède une puissance illimitée de venir à l'être (*Éléments de théologie*, prop. 85). La même chose peut être dite de la révolution céleste, laquelle est limitée par l'éther selon une circularité définie. Tout ceci signifie une illimitation au sens d'une vie inextinguible. Mais, dans le monde des formes et des corps, l'illimitation ne signifie plus cette puissance (à moins de considérer un corps uni au principe supérieur), mais seulement l'infini « en puissance » au sens aristotélicien; et nous avons vu plus haut comment il s'agissait d'une polarisation de la notion de l'illimité. En effet, dans le corps l'illimité signifie la divisibilité indéfinie; les qualités comme le chaud et le froid, le sec et

l'humide sont dites indéfinies au sens où elles sont affectées de plus et de moins; et puis enfin, la matière est illimitation et substrat de la forme. Chacun de ces ordres de réalité possède son aspect de la limite, ainsi que le résume M. Saffrey par le tableau suivant<sup>96</sup>, issu du passage cité du commentaire de Proclus au *Parménide* :

### I. Un-Bien

La Limite en soi (Père ou Éther)	l'Illimité en soi (Puissance ou Chaos)
La limite selon l'Éternité	l'Éternité
La limite dans l'intellect	l'Intellect
La limite temporelle	le Temps
La période de l'Âme du monde	l'Âme
Le mouvement de l'éther	la révolution céleste
La limitation des formes	le devenir
La quantité définie	les qualités premières
Le corps substrat	le corps divisible indéfiniment
La forme unie à la matière	la matière

À ce sujet, il y a lieu de rappeler que d'une part, l'illimité de la puissance et l'illimitation potentielle, que nous avons établi être inversement proportionnels l'un par rapport à l'autre, se séparent au lieu du devenir. Antérieurement au devenir, l'illimitation signifie une puissance active, soit de procéder sans cesse, soit d'être toujours. À partir du devenir, l'illimitation signifie plutôt une réalité potentielle mue par un agent extérieur possédant une puissance parfaite.

D'autre part, comme nous l'avons signalé au chapitre précédent, aucune réalité illimitée<sup>e</sup> n'est illimitée<sup>e</sup> ni pour elle-même ni pour leurs principes antérieurs (*Éléments de théologie*, prop. 93), car chaque réalité illimitée est accompagnée de

<sup>96</sup> Op. cit., p. 112-113. Légèrement modifié par nous.

limite, et par conséquent est définie pour elle-même. Que chaque réalité soit aussi définie pour <sup>son</sup> leur supérieur, cela se déduit aisément du fait que le supérieur englobe l'inférieur. Par conséquent, poursuit Proclus, c'est pour leurs inférieurs que ces réalités sont dites illimitées. En effet, on peut déjà le comprendre si on se réfère aux développements précédents où Proclus avait insisté sur la transcendance du principe par rapport au don qu'il communique<sup>97</sup>, transcendance qui implique une irréciprocité de relation entre la cause et l'effet. Dans le même sens, Proclus ajoute ici que c'est en raison de la simplicité de sa puissance que la réalité en question ne peut être comprise par ses subordonnés. Car bien que la cause communique quelque chose d'elle-même à ses effets, elle conserve néanmoins un au-delà tel qu'elle demeure incirconsrite.

### *L'Un infini*

Par conséquent, il apparaît clairement que chaque ordre de réalité n'est illimité que selon un certain point de vue contingent, ce qui revient à dire que ce à quoi on attribue ainsi l'illimitation n'est nullement infini, mais seulement indéfini. Car l'Infini véritable, c'est l'Absolu hors duquel il n'y a rien; tandis que ces réalités, aussi puissantes soient-elles, n'en sont pas moins déterminées et laissent en dehors d'elles tout ce qu'elles n'englobent point. Aussi, l'Un-Bien est-il, selon Proclus, Infini non pas parce qu'il entre en corrélation avec la Limite, comme il en est de l'Illimité en soi, qui est seulement un aspect de l'Absolu, mais parce qu'il est au-delà de toutes choses. L'idée d'Illimité en soi permet certes d'expliquer comment <sup>e</sup> la multiple procède de l'Un, et par son indétermination il peut aussi être considéré comme « plus

---

<sup>97</sup> Voir en particulier les propositions 18, 26 et 75.

expressif » de l'Un, ainsi que le dit M. Trouillard<sup>98</sup>, néanmoins il n'est nullement infini : le Tout absolu ne saurait être limité par quoi que ce soit, or le Chaos n'est qu'un aspect de l'Absolu. C'est pourquoi Proclus écrit que l'Un-Bien est infini au sens où il est supérieur à toute limite, n'ayant ni commencement, ni milieu ni fin; il s'agit de l'Infini dans le sens purement apophatique d'une négation de toute limitation, en lequel « il n'y a ni puissance, ni multiplicité indéterminée, ni quoi que ce soit d'autre parmi les choses qui sont signifiées par l'illimité, au contraire nous rapportons seulement à l'Un ce qui n'est défini par rien » (*Commentaire sur le Parménide*, 1118-35-36).

À cet égard, il importe de rappeler d'abord que selon Proclus tout principe de communication de biens, c'est-à-dire tout principe d'achèvement et de perfection, possède dans son ordre et éminemment ce don qu'il communique aux réalités qui lui sont subordonnées (*Éléments*, prop. 18). Et ceci est éminemment vrai du Principe suprême : étant lui-même toutes choses, il ne peut rien y avoir en dehors de Lui, de sorte qu'Il est véritablement la Possibilité universelle, car rien ne saurait la limiter. Et, en-dehors de la réalité totale, il n'y a que l'impossible. C'est pourquoi Proclus écrit dans son commentaire (*In Parm.* 1124) que l'Un est illimité, car il n'a pas de commencement ni de fin, ni limites extrêmes. C'est en ce sens qu'il est infini, à savoir qu'il n'a pas de limite, et non pas au sens où il serait assimilé à la puissance illimité<sup>2</sup>, qui est un aspect de l'Un, comme nous l'avons vu. Par conséquent, le Principe suprême, c'est-à-dire l'Un-Bien (que Proclus distingue de l'Un-qui-est), peut être dit la « cause » de toutes choses, puisque rien n'existe en dehors de lui

<sup>98</sup> Trouillard, J. (trad.), *Proclus: Éléments de théologie* (Bibliothèque philosophique), Paris, Aubier, 1965 p.115 n. 4.

(*Éléments*, prop. 92). Mais, il ne peut pas être dit « cause » au sens où il y aurait, en principe, une distinction entre l'un et le multiple envisagé respectivement comme cause et effet. Car, les notions de cause et d'effet supposent une dualité ou une relation au sein de l'absolu, ce qui est impossible, et c'est pourquoi Proclus écrit qu'il est « sans relation ». Il ne cesse donc jamais d'être le seul Subsistant par soi, bien qu'il soit possible d'envisager ensuite, comme nous le verrons, une certaine distinction entre le principe et sa manifestation, qui n'existe pas au regard de l'Absolu, mais qui se pose néanmoins pour nous dont le point de vue implique une telle distinction de la cause et de l'effet.

Un tel point de vue de la « non-dualité » entre le Principe et sa manifestation ne saurait être qualifié de « panthéiste ». Celui-ci suppose en effet que le principe est seulement immanent au devenir et non pas à la fois immanent et transcendant par rapport au devenir; le panthéisme suppose en outre l'existence d'une réciprocité de relation entre la cause et son effet<sup>99</sup>. Ici, il s'agit d'un tout autre point de vue qui, comme nous venons de le dire, ne saurait admettre quelque dualité que ce soit.

Précisons que la notion de transcendance d'un principe par rapport à ses effets implique une relation vis-à-vis de ces derniers, même si cette relation est une « irréciprocité de relation ». C'est en ce sens que Proclus affirme que le Principe est « sans relation » vis-à-vis des réalités contingentes (*Éléments*, prop. 122)<sup>100</sup> : si le

<sup>99</sup> Coomaraswamy, « Du prétendu panthéisme dans l'Inde et dans le néoplatonisme », in *Études Traditionnelles*, Octobre 1938, n° 226, pp. 355-359.

<sup>100</sup> Dans l'*In Alc.*, Proclus applique ce principe de l'irréciprocité de la relation pour tout principe qui transcende un certain domaine d'existence. Mais, selon ce qui a été dit, il ne saurait y avoir une multiplicité réelle de tels principes transcendants, sinon seulement du point de vue limité de la distinction. Contrairement à ce que certains soutiennent par des arguments tels qu'une soi-disant théologie grecque non sémitique ou plutôt non chrétienne, ou encore en raison d'une sorte de préjugé « démocratique », l'emploi de la majuscule pour parler du Principe est capital précisément parce

contingent nécessite le nécessaire, le nécessaire, par contre, ne nécessite nullement le contingent<sup>101</sup>. Le contingent est en effet ce qui, n'ayant pas en lui-même le principe de sa propre subsistance, n'existe qu'en vue d'un autre. Par conséquent, à ce point de vue (qui d'ailleurs ne peut être aucun point de vue particulier), on doit dire que le Principe se passe de toutes choses.

En d'autres termes, dans le Principe suprême, il ne peut y avoir contradiction entre l'unité et la multiplicité, derechef parce qu'il est au-delà de toutes les oppositions, même l'opposition la plus fondamentale, celle de l'unité et de la multiplicité (c'est la première opposition de la première hypothèse du *Parménide*), ou encore celle de la limite en soi et l'illimité en soi chez Proclus. Il établit une telle distinction entre la Limite et l'Illimité pour autant que l'Un-qui-est est considéré distinctement par rapport à l'Un-bien : comme l'Être, selon Proclus, n'est point l'Infini, il laisse en dehors de lui tout le Non-Être (lequel ne peut évidemment pas être confondu avec le néant), et c'est pourquoi il est dit être la première limite, ou une détermination auto-engendrée. Le Non-Être est alors conçu comme la « cause », s'il est possible de s'exprimer ainsi, de l'Être puisqu'il en est le principe immédiat. Au regard de l'Être, le Non-Être est réellement l'Infini. Cette distinction n'existe que pour autant que nous l'effectuons nous-mêmes par la pensée; par conséquent si une telle distinction est conservée, on doit dire alors, avec Proclus, que l'Un-Bien est au-delà de la première limite et de la première illimitation (*Éléments*, prop. 92). Mais, rappelons-le, une telle distinction n'existe que par rapport à nous. C'est seulement

---

qu'elle décrit une telle « irréciprocité de relation », par laquelle, surtout, on signifie que l'Un n'est nullement identique ou réductible à la multiplicité contingente.

<sup>101</sup> René Guénon, *Les états multiples de l'être*, Paris, Éditions Véga, coll. « L'Anneau d'Or », 1984, ch. XVII.

lorsque nous considérons l'Un-Bien en tant qu'il s'affirme comme l'Un-qui-est, qu'il y a lieu de parler d'une différence entre la Puissance infinie et la première limite<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> Comme nous l'avons noté plus haut avec M. Saffrey, Proclus décrit l'apparition d'une « distinction » au sein de l'Absolu par le symbolisme de la lumière, lequel montre que ce n'est point d'une distinction réelle qu'il s'agit, comme il en est de l'unité substantielle de la lumière elle-même : ainsi la limite et l'illimité sont deux hénades qui « apparaissent » (εκφαντικός) au sein de l'Un dit « imparticipable », (cf. « Fonction divine de la ΔΥΝΑΜΙΣ dans la théologie procléenne », *op. cit.*, p.111).



## Conclusion

Dans la série des degrés de la réalité établie par Proclus et du côté de la « chaîne » de l'illimité, nous pouvons dégager deux notions de l'illimité : celle de la puissance et celle de la multiplicité quantitative. Aristote et Proclus se rejoignent quant à la notion de l'« infini quantitatif » : nous avons vu que l'« infini quantitatif » signifie l'aspect substantiel de la réalité, soit, pour les corps, en tant que divisibilité indéfinie, soit, pour la matière, en tant que celle-ci est illimitée et réceptrice de la forme et de la limite. Nous avons établi à cet égard que l'impossibilité d'un « infini en acte » réside précisément, autant pour Proclus que pour Aristote, dans le fait que la puissance n'est jamais sans acte, comme l'illimité est toujours accompagné de limite, de telle sorte que l'infini en puissance a pour réalisation, non pas l'infini, mais le fini en acte. Par exemple, dans le nombre,  $N+1$  est la formule qui identifie la possibilité indéfinie d'accroissement des nombres entiers ( $N$  étant indéterminé), mais une possibilité réalisée est toujours un nombre fini. Dans la grandeur, le processus de division peut être indéfini, mais la réalisation en acte de la division est toujours une grandeur finie, aussi petite qu'on la suppose; nous l'avons vu en particulier dans le cas du cercle : le nombre de demi-cercles n'est jamais deux fois l'« infinité » du nombre de diamètres, puisque, en acte, le nombre des diamètres qui coupent le cercle en deux parties égales est toujours fini, de sorte que la question d'une pluralité d'« infinis » dont certains seraient plus grands, égaux ou plus petits que d'autres n'a aucun sens. La solution à ce genre de problèmes est d'ailleurs grandement facilitée à partir du moment où l'on remplace la notion contradictoire d'un « infini en acte » par

celle de l'indéfini : l'indéfini est en effet très propre à signifier l'idée de devenir essentiellement liée à la *possibilité* de division ou d'accroissement des grandeurs, tandis que l'infini en acte ne pourra jamais signifier rien d'autre que la conception contradictoire d'un ordre de possibilités achevé en ce qu'il a d'inachevable; il n'y a pas plus de nombre infini – puisqu'à tout nombre, nous pouvons toujours ~~lui~~ en ajouter un autre –, qu'il n'y a de grandeur infinie – puisque la possibilité spatiale n'est pas bornée par un espace qui lui serait extérieur. Nous avons été amenés à montrer, en particulier dans le cas de l'espace, que celui-ci est borné par sa nature même d'espace et non pas par un espace qui viendrait le limiter de l'extérieur. La notion de possibilité indéfinie nous a permis de trouver dans la notion de chaos le terme approprié afin de montrer comment l'espace indéterminé n'est que le substrat sous-jacent à la réalisation en acte de celui-ci. Mais, il demeure vrai que la « forme » sphérique de cet espace peut être, selon Proclus, indéfiniment prolongée. ✓

Cependant, Proclus et Aristote se séparent lorsqu'il est question de l'existence d'une puissance illimitée. En effet, s'il est possible de penser que selon Aristote le moteur immobile possède une puissance parfaite et illimitée de mouvoir la sphère céleste, néanmoins il demeure que pour ce dernier l'« infini » ne peut être séparé de la matière, contrairement à Proclus. Tandis que pour Aristote l'illimité est un concept qui reste le plus souvent attaché aux notions de grandeur et de matière, pour Proclus l'illimité est une idée universelle ou transcendantale qui s'applique à tous les degrés de l'être. De plus, la notion active de la puissance n'avait pas pour Aristote, comme il en est chez Proclus, cette acception qui lui donne la fonction de faire *procéder* les réalités inférieures à partir de leurs paradigmes supérieurs. Nous avons vu à cet égard

que Proclus joint<sup>a</sup> la considération de la causalité finale, celle par laquelle les réalités subordonnées aspirent aux réalités supérieures vers lesquelles elles se convertissent, la considération de la causalité paradigmatique, par laquelle les réalités intelligibles donnent aux subordonnés par surabondance de puissance.

Nous avons donc vu deux sens de l'illimité chez Proclus, <sup>celui</sup> celle de la matière et <sup>celui</sup> celle de la puissance, en d'autres termes, l'illimité en tant qu'il se rapporte soit à l'aspect substantiel de la réalité, soit à son aspect essentiel. Nous avons remarqué en particulier que ces deux sens de l'illimité étaient inversement proportionnels l'un par rapport à l'autre : une puissance est d'autant plus illimitée qu'elle est plus une et indivisible, tandis que dans le monde du devenir, l'illimité signifie divisibilité, dispersion et éloignement de l'Un. Nous ajouterons que ces deux sens de l'illimité sont comparables aux notions logiques de l'extension et de la compréhension d'un concept, qui expriment aussi les aspects qualitatif et quantitatif de celui-ci et qui sont en raison inverse l'un de l'autre. En effet, l'extension d'un concept est l'ensemble des individus auxquels ce concept s'applique, tandis que la compréhension d'un concept est l'ensemble des caractères ou des qualités compris ou impliqués par un concept; de sorte que plus l'extension d'un concept est grande, moins les individus auxquels il s'applique possèdent de caractères communs et inversement. C'est la raison pour laquelle « toute pluralité dans la mesure où elle est proche de l'Un, est moins étendue en quantité que les pluralités plus éloignées, mais elle est plus grande en puissance » (*Éléments de théologie*, prop. 62), de sorte que les réalités corporelles sont plus nombreuses que les âmes, les âmes plus que les esprits et les esprits plus que les hénades. Si les réalités supérieures sont en effet, comme le dit Proclus, productives

d'un plus grand nombre d'effets, c'est bien parce que ces réalités comprennent essentiellement une concentration plus grande de qualités. Mais l'Illimité en soi, qui est source de toute puissance et de toute illimitation, doit être illimité en extension comme en compréhension, s'il est vrai qu'il est cause de la matière, qui est totale dispersion dans la multiplicité, comme de l'éternité, qui est la puissance elle-même dans sa purement subsistante et la mesure de la vie intelligible rassemblée en une totalité simultanée.

Mais l'Un-bien n'est infini en aucun de ces sens, cependant qu'il est le seul véritable infini. Car l'Infini, c'est le Tout absolu hors duquel il n'y a rien, ce qui comprend en soi toute possibilité. L'infini est tel par négation de toute limite et est désigné par le seul fait de n'être défini par rien. Or, il est aussi contradictoire d'admettre l'existence d'une multitude d'infinis qu'il en est de supposer que l'infini puisse être limité; car deux infinis existant séparément se limiteraient nécessairement l'un l'autre, ce qui est impossible. De plus, l'Infini ne peut être la puissance illimitée ou Chaos, puisque nous avons vu que celui-ci n'était qu'un aspect de l'Un, conjoint à la Limite en soi, laquelle est l'Un affirmé. Enfin, l'Infini est Non-Être, car l'Être est le mixte de la Limite en soi et de l'Illimité en soi et le produit d'une conversion des possibilités de la Limite vers l'Un : c'est une délimitation auto-engendrée. Mais, l'Infini ne peut être l'Être, celui-ci étant la première affirmation définie, tandis que l'Infini ne peut être, comme nous l'avons dit, défini par quoi que ce soit.

## Bibliographie

### Ouvrages de Proclus :

#### *Sur le premier livre des Éléments d'Euclide :*

Proclus, *Les commentaires sur le premier livre des éléments d'Euclide*, (trad. pour la première fois du grec en français, avec une introd. et des notes par P. Ver Eecke), Paris, Blanchard, 1959

Proclus, A., *Commentary on the first Book of Euclid's Elements*, (with introduction and notes by R. G. Morrow), Princeton, Princeton University Press, 1970

#### *Sur l'Alcibiade :*

Segonds, A.-P. (ed./trad.), *Proclus: Sur le premier Alcibiade de Platon*, 2 vol. (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1985-1986

#### *Sur le Parménide :*

Chaignet, A. (trad.), *Commentaire sur le Parménide suivi du commentaire anonyme sur les VII dernières hypothèses*, 3 vol., Paris, 1900-1903 [Frankfurt am Main: Minerva, 1962]

Morrow, G.R. / Dillon, J.M. (trad.), *Proclus' commentary on Plato's Parmenides, with introduction and notes by J.M. Dillon*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

#### *Éléments de théologie :*

Trouillard, J. (trad.), *Proclus: Éléments de théologie* (Bibliothèque philosophique), Paris, Aubier, 1965.

Dodds, E.R. (ed./trad.), *The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon, 1963 [1933]

#### *Sur la République :*

Festugière, A.-J. (trad.), *Proclus: Commentaire sur la république*, 3 vol., (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1970.

#### *Sur le Timée :*

Festugière, A.-J. (trad.), *Commentaire sur le Timée*, 5 vol. (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1966-1968.

*Théologie platonicienne :*

Saffrey, H.D. / Westerink, L.G. (ed./trad.), *Proclus: Théologie platonicienne*, 6 vol. (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997

*Sur l'Art hiératique :*

Bidez (ed.), *Proclus : Sur l'Art hiératique, Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, vol. 6, Bruxelles, Lamertin, 1928, pp.139-151

**Ouvrages d'Aristote :**

Pellegrin, P., (trad.), *Aristote : Physique*, Paris, Flammarion, 2000

Tricot, J., *Aristote : Métaphysique*, 2 vols., Paris, Vrin, 1986

**Livres :**

Barazzetti, E., *L'espace symbolique*, Paris, Archè/La Nef de Salomon, 1997

Guénon, R., *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, Gallimard, 1945

— *Le symbolisme de la croix*, Paris, Guy Trédaniel, 1996

— *Les états multiples de l'être*, Paris, Guy Trédaniel/Véga, 1984

— *Les principes du calcul infinitésimal*, Paris, Gallimard, 1946

Kutash, Emilie F., *A metaphysic of three infinities: Proclus' revision of the ancient Platonist tradition*, S. I. (Thèse Ph. D.), New School for Social Research, New York, 1997

Libera, A. de, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996

Sweeney, Leo, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York, Peter Lang, 1998

## Articles :

Blumenthal, H. J., "Dunamis in Simplicius", in F. Romano/R. Loredana Cardullo (edd.), *Dunamis nel Neoplatonismo*, Firenze, La nuova Italia, 1996, pp.149-172

Coomarawasmy, « Du prétendu panthéisme dans l'Inde et dans le néoplatonisme », in *Études Traditionnelles*, Octobre 1938, n° 226, pp. 355-359

Côté, Antoine, « Aristote admet-il un infini en acte et en puissance en "Physique III, 4-8"? », *Revue philosophique de Louvain*, novembre 1990, v. 88, pp.487-503

Guénon, R., « L'idée de l'Infini », *Science Sacrée*, mai 2004, N°s 5-6, pp. 20-44

Murdoch, J., « William of Ockham and the Logic of Infinity and Continuity », dans *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, (Norman Kretzmann éd.), Londres/Ithaca, Cornell University Press, 1982, chap. VI

Roux, S., « Aristote et Anaximandre, ou : comment faire l'histoire de la philosophie? », *L'Enseignement Philosophique*, 4, Mars-Avril 1999

Henri Dominique Saffrey, « Fonction divine de la ΔΥΝΑΜΙΣ dans la théologie proclienne », in F. Romano/R. Loredana Cardullo (edd.), *Dunamis nel Neoplatonismo*, Firenze, La nuova Italia, 1996, pp. 107-120

Smith, A., "Dunamis in Plotinus and Porphyry", in F. Romano/R. Loredana Cardullo (edd.), *Dunamis nel Neoplatonismo*, Firenze, La nuova Italia, 1996, pp.63-77

Steel, C. « Puissance active et puissance réceptive chez Proclus », in F. Romano/R. Loredana Cardullo (edd.), *Dunamis nel Neoplatonismo*, Firenze, La nuova Italia, 1996, pp.121-137

Stump, E., « Theology and Physics in De sacramento altaris : Ockham's Theory of Indivisibles », dans *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, (Norman Kretzmann éd.), Londres/Ithaca, Cornell University Press, 1982, chap. VII

Whittaker, J., « Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity », *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Londres, Variorum Reprints, 1984, XVIII, 155-172

2000-01-01

1000